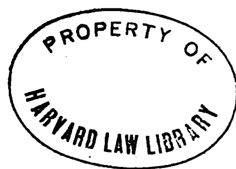
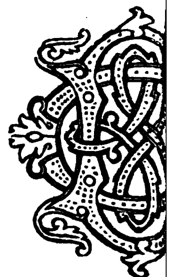



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE

Baets





LES BASES DE LA MORALE ET DU DROIT

PAR

l'Abbé **MAURICE DE BAETS**

Docteur en Philosophie de l'Université Grégorienne de Rome
Docteur en Théologie de la même Université
Secrétaire de Sa Grandeur Mgr l'Evêque de Gand

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

FRIBOURG
B. HERDER

ROME
CAV. A. BEFANI

GAND
ALPHONSE SIFFER, imprimeur

1892

APERÇU DE L'OUVRAGE.

De nos jours, un trouble profond règne dans les idées de morale et de droit.

Les esprits sont sous l'impression d'une longue tourmente non encore apaisée, quand déjà une tourmente nouvelle fait sentir ses premières rafales.

Tant de systèmes philosophiques sur la morale et le droit se sont succédés, depuis les théories de Rousseau désormais tombées dans le discrédit le plus entier, jusqu'aux idées nouvelles de l'évolutionnisme, que les intelligences ont besoin de se recueillir, pour distinguer le vrai du faux, pour peser dans le calme tant d'idées lancées coup sur coup, sans relâche; ainsi le matelot, dans un moment d'accalmie, s'empresse de remettre en état les agrès enchevêtrés par la bourrasque.

Kant, Bentham, Stuart Mill, Spencer sont venus, tour à tour, présenter leurs idées; tour à tour, ils ont proclamé qu'ils donnaient enfin à l'homme cette vérité qui le préoccupe toujours, les *bases de la morale et du droit;* tour à tour, ils ont fasciné le monde par des vues qui, à

côté de conceptions erronées, avaient du vrai et du grand.

Bien des esprits, ballottés par tant de systèmes divers, se demandent : où donc est la vérité?

La vérité! l'esprit de l'homme la peut trouver, mais à condition de la rechercher sans préjugé, sans parti pris, de ne chercher qu'elle seule.

Ce sera toujours la préoccupation de toute noble intelligence, de poursuivre la vue claire de ce qui fait la valeur de nos actions, de ce qui fonde la morale et le droit.

Et combien il en est, de ces intelligences élevées, qui cherchent, qui cherchent avec passion, sans arriver au terme de leur travail, pénible par l'insuccès.

Je voudrais reproduire tout entières ici les pages de la *Forge Roussel* d'Edmond Picard, ce poignant cri d'angoisse de l'esprit qui cherche, sans trouver! Il serait impossible de traduire en paroles plus vibrantes l'anxiété d'une intelligence tourmentée par la pensée du néant, auquel elle vient toujours aboutir à la fin de tous ses travaux! « L'idée du Droit, dit-il, son origine, son fondement, sa réalisation, ces quatre termes qui se posent comme une énigme redoutable au sommet de la spirale que l'on remonte peu à peu quand on se consacre aux études juridiques, je les voyais apparaître dans leur majesté ténébreuse. Je me figurais les penseurs dardant sur eux leurs regards, chacun exprimant les pensées qui naissaient de cette contemplation opiniâtre, et proposant

sa solution. L'un disait : l'idée du droit, c'est l'intérêt; un autre, c'est la force; un autre, c'est l'idéal; un autre, c'est la liberté; un autre, c'est Dieu. Et à côté de ces formules, j'entendais la voix de l'ermite de la *Forge Roussel* dire maintenant : « L'idée du droit, c'est la lutte du bien-être humain contre les forces de la nature... » Et à quelques pages de là : « Assurément la conscience est plus satisfaite quand elle croit que ses actes peuvent être mis en accord avec un ordre universel, dont ils ne sont que des éléments, et auxquels ils s'adaptent harmonieusement; quand elle croit que sa justice n'est qu'une émanation de la justice absolue, et qu'elle participe ainsi au concert de la nature entière. La vie sociale prend alors une élévation et une sérénité séduisante. Ce charme puissant, elle l'a surtout quand on suppose qu'un être supérieur assiste à ce divin spectacle, qui a pour objet de le réjouir et de lui rendre un culte. Les religions l'ont compris et elles en ont fait la base de leurs théories. L'homme a un si impérieux besoin d'un idéal où règne cet accord si admirable, ce besoin s'est maintenu avec une persistance si constante, qu'on a pu dire qu'il était indélébile et tenait à l'essence de l'humanité. Même aujourd'hui ils sont rares, ceux qui peuvent avec sincérité s'en proclamer dépouillés. »

Si l'on rejette ces idées, « notre mission est amoindrie, on n'en saurait douter. La justice et le droit humain descendent de quelques degrés, et cette déchéance a un

caractère affligeant. Je subis l'impression découragée qu'elle laisse..... » (1)

Puis il met dans la bouche du personnage qu'il fait vivre dans ces pages, ces paroles désolées : « Ne croyez pas cependant que je veuille vous dire : « voici la vérité ! Hélas! j'ai trop hésité moi-même, quand j'ai parcouru les régions ténébreuses où se cachent les choses primordiales, pour solliciter personne de croire ce que je crois... Car chacun cherche en ce monde un point fixe qui soit la base de sa vie morale. Quand il manque, celle-ci vacille et flotte à l'abandon : il semble que notre cerveau ait perdu le lobe où se trouve le centre de direction de nos actes. Ce point d'appui, tout être pensant le place à un degré différent, selon l'avancement de ses connaissances. Dans le cours des temps on l'a vu varier souvent. Les philosophes, les religions ont chacun proposé le leur, et à toute révolution qui s'est faite dans les intelligences, il s'est modifié. Aujourd'hui encore, ceux qui ont une foi, religieuse ou spiritualiste, savent répondre autrement que je ne le fais, aux problèmes inquiétants que j'ai abordés. Ont-ils raison? ont-ils tort? je ne veux

---

(1) LAURENT exprime cette idée dans ses *Principes de droit civil* I. 4 et 5 : « Que si l'on nie Dieu et l'âme, l'homme n'est plus qu'une brute, la loi n'est plus qu'une chaîne pour le contenir et le dompter. Nous admirons ceux qui, après avoir dégradé l'homme jusqu'à en faire un animal ou une plante, prennent la peine de s'occuper de la destinée d'un être qui ne vit un instant que pour retomber dans le néant d'où il est sorti ».

ni ne puis le dire. Leurs convictions sont-elles plus consolantes? on ne saurait en douter. Mais pour ceux, qui, comme moi, ont, sans en avoir conscience, été conduits par l'étude à ce scepticisme amer que je vous ai décrit, le besoin de ce point fixe vers lequel on aspire sans trève, subsiste aussi poignant. C'est pour ceux-là, dont le groupe triste et résigné va toujours augmentant, que j'ai plongé dans l'abîme, n'en rapportant hélas! peut-être qu'une erreur. »

Elle est plus consolante certes, et plus satisfaisante pour l'intelligence, la solution qne donne la religion. Non seulement la religion révélée, — ce n'est pas sur celle-ci que nous nous appuierons — mais la philosophie reconnaissant Dieu comme l'auteur, la fin, la norme de toute chose!

Tout se groupe alors dans un ordre et une suite admirables; tout prend sa place dans le concert des choses; tout devient harmonie. La sublime lumière de l'Être suprême irradie tout de sa clarté. L'ordre nous apparait clair, indéniable, et avec lui, la vérité.

Que d'étançons on a voulu substituer aux vieilles assises de la morale! Kant avait apporté son autonomie de la volonté. Les utilitaires avaient avancé leur système; Spencer vient, au nom de l'évolution, apporter un appui nouveau. Tout cela sent l'artificiel. Un équilibre d'à peu près soutient l'édifice que tous craignent de voir tomber. Tous ces étais ne suffisent point, on le sent,

et l'on cherche à consolider cet échafaudage branlant.

On a abandonné la base naturelle de la morale. Ce n'est qu'en y revenant, que l'on peut retrouver la confiance et le calme.

Le droit a longtemps vécu d'un légisme pédant. La loi avait parlé ; on s'inclinait, sans se demander si la loi avait le droit de parler. Les esprits se sont réveillés, on ne se contente plus de formules et de brocards ; on veut voir des choses, des réalités ; on veut savoir ce que c'est que cette loi, quelles sont ses sources, quelle est sa force, ce qu'est le droit.

Un mot a été prononcé, il n'y a pas longtemps, dans une réunion de jurisconsultes, un mot qui naguère eût fait bondir les auditeurs : « Nous avons un besoin intense de métaphysique ! » C'est-à-dire : nous avons un besoin intense de sonder le fond des choses, de voir le dessous des formules, de voir ce qu'elles cachent, quelles sont les réalités qu'elles expriment. On veut savoir ce qu'est le droit, comme on veut savoir ce qu'est la morale.

* * *

Mais ce ne sont pas seulement les doctrines sur l'essence de la morale et du droit, qui viennent jeter le trouble et l'angoisse dans les esprits.

Il y a peu d'années une école nouvelle a surgi, qui a battu en brèche ce qui fait de l'homme un être capable d'actions revêtant un caractère de moralité.

C'est Maudsley d'abord, qui avance, avec réserve, des principes, dont s'emparent Lombroso, Garofalo, Despine, Brouardel, Mme Clémence Royer et tant d'autres, pour établir des systèmes absolument subversifs de toute notion de morale et de droit.

L'attaque est vive de ce côté.

Ne nous faisons pas illusion, la riposte est loin d'avoir la vigueur de l'attaque. Il ne se passe pas de mois que la bibliographie n'ait à enregistrer nombre d'ouvrages qui prennent à parti les anciennes doctrines sur ces matières. Ce n'est que de loin en loin, par contre, que l'on trouve mention de quelque travail qui vienne les défendre.

Le péril est incontestable.

La vie sociale elle-même est menacée dans ses bases premières. Toute idée de moralité et de justice est compromise par les théories nouvelles.

Il faut que ceux qui sont persuadés de la vérité des doctrines reçues depuis des siècles, regardent le danger en face, et entrent en lice pour défendre la vérité contre des doctrines dissolvantes.

La morale ne peut trouver de fondement solide que dans les enseignements d'une philosophie qui défende la conscience et la liberté. Les plus incrédules eux-mêmes doivent le reconnaître.

« Vous le savez, quant aux dogmes du christianisme, je n'ai aucune espèce de croyance pour eux ; mais

si je pense à la sagesse de sa morale, alors je crois que tout libre penseur s'incline avec la dévotion la plus religieuse devant ses trésors inépuisables. »

Ces paroles sont de M. Moleschott (1).

Oh! qu'il est triste de voir à quelles aberrations, à quel abaissement déchoient ceux qui rejettent ces principes! Qu'il est triste de les voir s'assimiler et vouloir assimiler l'homme à la brute, sans avoir même la pudeur de l'expression.

« Ce n'est point la faute de la vipère d'avoir du venin. Il lui est utile d'en avoir pour se défendre. C'est son crime spécifique cependant, et nous l'écrasons sans pitié, par cette seule raison qu'elle peut nuire à l'un des représentants de notre espèce.

« Il est très légitime aux loups et aux lions d'avoir des crocs, en qualité de carnivores; mais c'est aussi pour l'homme un droit de légitime défense que d'en détruire l'espèce, partout où il établit la sienne.

« C'est avec *une légitimité semblable* que l'humanité exerce et a toujours exercé une sélection négative, plus ou moins rigoureuse, de ceux de ses individus qui, violant le droit spécifique, étaient pour ses groupes sociaux des causes de nuisance, mettaient en péril leurs individus utiles, et agissaient envers eux comme envers une espèce étrangère (2). »

---

(1) MOLESCHOTT. 2me Congrès d'anthropologie criminelle.
(2) Mme CLÉMENCE ROYER. 2me Congrès d'anthropologie criminelle.

Voilà la conclusion à laquelle aboutit fatalement quiconque refuse d'admettre les bases anciennes de la morale : la conscience, la liberté, Dieu.

Le criminel n'est qu'un animal malfaisant. Il n'est point coupable de son crime — la vipère a son venin, et ce n'est point sa faute ; l'homme a le crime. Nous écrasons la vipère ; nous pouvons écraser l'homme.

Il n'y a pas si longtemps que quiconque osait dire que les systèmes nouveaux conduisent à de semblables conclusions, était traité de fanatique. Les partisans eux-mêmes de ces doctrines se sont chargés de montrer que la déduction était bien légitime.

M. Garofalo (1) trouve le problème de la morale « peut-être insoluble ».

« Un être humain, dit encore Mme Clémence Royer (2), n'est pas plus responsable de ses vertus que de ses vices. Il ne dépend pas plus de lui d'être S. Vincent-de-Paul que Lacenaire, d'être Régulus que Catilina, Newton ou le dernier des cuistres. »

Pas de responsabilité, donc pas de faute, donc pas de morale !

Voilà où nous en sommes, voilà où nous entraînent les idées que l'on cherche à répandre. Elles sont la ruine

---

(1) Garofalo. *Criminologie*. Paris, Félix Alcan. Préface.
(2) Actes du deuxième congrès d'anthropologie criminelle. Lyon, Storck. Paris, Masson, p. 357.

de la morale, la ruine du droit, la ruine de la vie sociale. Elles en sapent les bases, les seules bases sur lesquelles ils puissent s'appuyer.

Publiez-les bien haut, ces théories, que devient la vie humaine, que devient la société?

Proclamez en face de celui qui sent ses passions se révolter, qui se sent poussé avec violence au crime, proclamez que le crime n'est pas cette chose honteuse pour laquelle les hommes, par un accord inexplicable, se sont plu à le tenir, dites lui : le crime n'est qu'une conséquence de votre organisation, de votre idiosyncrasie; vous serez criminel, comme vous seriez myope ou sourd; la faute, la culpabilité ne sont que des inventions gratuites des pédants d'autrefois; soyez S. Vincent-de-Paul ou Lacénaire, on ne peut vous l'imputer. Quelle sera donc l'énergie de cet homme pour lutter contre des penchants vicieux!

Aussi en est-il, et beaucoup, qui ont reculé devant des conséquences aussi désastreuses. Ils ont soutenu que, si l'homme n'est pas libre, il est nécessaire pour l'humanité de croire à sa liberté.

Quel subterfuge mesquin! Si telle est la vérité, ayons donc le courage de la regarder en face! Si l'homme est cet être absurde, cette contradiction vivante qu'il devient dans l'hypothèse déterministe, sachons-nous en convaincre, n'ayons pas peur de la vérité, embrassons-la avec ses conséquences, et ne nous retran-

chons pas lâchement derrière l'illusion et le mensonge, comme derrière le seul rempart qui nous reste.

Disons avec Hartman que l'homme est mauvais par essence, qu'il est son propre ennemi, l'ennemi de sa perfection et de son bonheur. Crions bien haut que, puisque l'homme est tel, c'est un malheur et un crime de vivre, que le suicide universel est le seul but de tous nos efforts et un devoir pour tous! Qu'il faut la supprimer, cette humanité, qui ne peut trouver son salut que dans l'erreur; que l'idéal à poursuivre, c'est le néant!

Niez la liberté, vous niez la morale, vous enlevez tout idéal à la vie humaine, vous en faites un non-sens.

***

Mais ce n'est pas tout de montrer que les théories que l'on combat mènent à de déplorables et avilissantes conséquences : il faut, avant tout, montrer où elles pèchent contre la logique.

Il n'est erreur si pernicieuse, qui n'ai son côté vrai. Et c'est là précisément qu'elle trouve le moyen de s'insinuer dans les esprits. L'erreur, par elle-même, révolte l'intelligence; c'est seulement sous le voile d'une vérité qu'elle parvient à la séduire.

La première préoccupation doit donc être d'analyser soigneusement la théorie que l'on veut discuter, de rechercher ce qu'elle contient de fondé. C'est alors

seulement que l'on pourra combattre victorieusement l'erreur.

Frappant directement ce qu'il y a de faux dans un système, on n'aura pas de peine à faire voir combien il répugne à l'intelligence.

Mais surtout, c'est seulement par ce procédé que l'on pourra travailler avec succès à détacher d'un système les esprits qui ont été frappés d'une vérité qu'il contient; qui, par là, ont adhéré aussi à une donnée fausse, qu'ils ont crue liée indissolublement à cette vérité.

Il n'est rien, par contre, qui ait fait plus de tort à la vérité, que ces réfutations impressionnistes, qui ne savent point distinguer ce qu'il y a de vrai et de faux dans un système. Du moment qu'une idée se trouve en contradiction avec une doctrine que l'on reconnaît pour vraie, trop souvent on la rejette toute entière, avec ses prémisses et ses conséquences, et l'on arrive à heurter, sans s'en apercevoir, les convictions les plus fondées.

Quel peut être le fruit de semblables réfutations, sinon de se rendre odieuses par leur exagération, d'attacher davantage les intelligences à des enseignements erronés, de les éloigner de plus en plus de la vérité.

*
* *

Les bases anciennes de la morale et du droit ne sont pas restées sans défense. Des écrivains d'un mérite supérieur y ont travaillé. Qu'il nous suffise de citer Haus,

le Baron de Haulleville, en Belgique, Lucien Brun, en France, auxquels sont venus s'ajouter, dans ces derniers temps MM. Maus et Proal. Leurs travaux ne sont point restés sans influence sur la direction des esprits.

Mais il est un travail à faire, qui n'a point été entrepris. C'est de montrer la vérité, toujours la même, manifestant sa force encore chez ceux qui ne l'admettent point tout entière; c'est de faire voir comment les principes dont l'ensemble constitue la vieille philosophie morale, se retrouvent, émiettés, il est vrai, violemment désagrégés, chez Kant, chez Bentham, chez Stuart Mill, chez Spencer, même chez les représentants des théories modernes, chez Maudsley, Garofalo, etc.

Il y a du vrai, il y a du grand, chez tous ces auteurs; parfois ils vous saisissent; ils vous arrachent jusqu'à un cri d'admiration; c'est qu'ils ont conservé quelque chose de cette vérité sublime qui constitue les doctrines de la saine philosophie sur ces matières si élevées, sur la morale, le droit, la responsabilité; la liberté, la conscience; sur l'appui et la source de toutes ces grandes choses, sur Dieu.

Montrer cette harmonie de la vérité éparse dans tous les systèmes, c'est le travail que nous avons entrepris.

Nous étudierons successivement Kant, Bentham, Stuart Mill, Spencer, David Hume, Schopenhauer, M. Beaussire. Nous montrerons que leurs systèmes ne peuvent satisfaire l'esprit qui cherche les bases de la

morale et du droit. Nous verrons d'ailleurs qu'eux-mêmes n'en ont guère été satisfaits : Kant, Stuart Mill, David Hume le disent sans ambages; leurs systèmes leur semblent à eux-mêmes ne point fournir une solution qui donne le repos à l'esprit; nous montrerons l'insuffisance de ces théories, sans que nous méconnaissions toutefois ce qu'elles ont de vrai.

Abandonnant le terrain polémique, nous établirons les bases de la morale, nous ferons voir combien elles sont naturelles, bien que d'une conception parfois ardue. Quoi d'étonnant que l'on rencontre des difficultés, alors qu'on veut sonder les profondeurs les plus intimes des choses?

Ensuite nous ferons le parallèle entre la doctrine que nous défendons, et les divers systèmes que nous aurons étudiés; et l'on verra se manifester la grandeur de ces idées qui embrassent tous les côtés de la morale et du droit, alors que les théories que nous combattons n'en voient jamais qu'un côté isolé.

Passant de la morale en elle-même, à l'homme, dont la nature intelligente est capable d'actions morales, nous rechercherons encore ce qui élève ainsi l'homme au dessus de tous les êtres qui l'entourent. Nous le verrons, intelligent et libre, disposer de ses actions, les conformer par son arbitre à la règle de la morale et du juste.

Enfin nous verrons l'homme, ayant à répondre de ces actes qu'il a choisis pour les accomplir, de préférence

à tant d'autres qui étaient en son pouvoir; nous le verrons enfin dans la vie sociale, répondant de ses actions, non plus seulement devant Dieu ou devant le sujet du droit, mais devant la société.

C'est là que nous rencontrerons les théories modernes sur la responsabilité criminelle. Là encore, on verra que toutes les justes revendications de l'école anthropologique et psychiatrique ne trouvent pas seulement leur explication dans les doctrines anciennes, mais qu'elles en sont d'inévitables conséquences.

La vérité est une. Ce qu'il y a de vrai dans tous les systèmes doit se rallier sous cette vérité d'ensemble, qui se retrouve dans les bases naturelles de la morale et du droit. Voilà ce que nous essayerons de montrer; c'est le but de notre travail.

Nous sommes loin d'avoir la prétention d'atteindre pleinement ce but, même pour les quelques systèmes dont nous présentons l'examen. Nous avons voulu seulement apporter notre appoint à cette œuvre; y avons nous réussi? le lecteur en jugera. Ce que nous pouvons affirmer toutefois, c'est que nous avons essayé de le faire en toute loyauté et sincérité, sans chercher à travestir un système pour le réfuter plus facilement.

Ce que nous avons voulu faire, il est urgent que ce soit fait. Si nous avons échoué, nous avons la confiance qu'un autre fera ce qui aura été au dessus de nos forces; il fera une œuvre bonne, il aidera à faire triompher la vérité.

MÉTHODE.

Les innombrables systèmes sur la connaissance et la certitude, qui se sont succédés depuis deux siècles, ont tellement ébranlé les bases les plus solides de la science, que, de nos jours, on se voit obligé, avant de présenter au public un ouvrage dans lequel le raisonnement tient quelque place, d'exposer d'abord la méthode que l'on suivra.

Le mot « métaphysique » a pris, pour quelques uns, un sens qui n'a rien de flatteur. La métaphysique, pour eux, n'est qu'un assemblage de propositions arbitraires, établies sur des bases plus arbitraires encore. Certes, s'il n'y avait d'autre métaphysique que celle qu'introduisirent il y a un siècle, Kant, Hegel, Fichte, nous serions les premiers à la rejeter comme une rêverie, sans correspondant objectif! Mais il est une autre méthaphysique : celle qu'Aristote, S. Thomas d'Aquin et tant d'autres grands philosophes ont appelé de ce nom. Elle pose comme règle première de tout savoir humain, que « *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu* » ou bien encore, selon une formule semblable, « *omnis cognitio oritur a sensu* » : C'est l'idée que le Dante exprime dans sa *Divine comédie,* cette admirable synthèse de la philosophie scolastique et du dogme chrétien : (1)

---

(1) *Divina Comedia*. Paradiso. IV.

Cosi parlar conviensi al vostro ingegno,
Perocchè solo da sensato apprende
Ciò che fa poscia d'intelletto degno.

Non, alors la méthaphysique ne doit plus être effacée du catalogue des sciences, mais, bien au contraire, elle doit y tenir la première place. D'ailleurs, pour ne pas sembler nous appuyer sur des mots, et aussi, pour ne pas effrayer par des mots quelques esprits craintifs, nous renonçons à ces appellations que l'on emploie trop souvent dans un sens qu'elles n'ont pas; nous exposerons notre méthode en elle-même, le plus simplement que nous le pourrons.

*
* *

Notre grand principe, c'est qu'il ne faut pas cesser d'être homme pour devenir philosophe. Que la méthode philosophique ne doit être autre, que la marche naturelle de l'esprit humain.

Nous ne reconnaissons donc *qu'un seul point de départ* de nos connaissances : *la constatation des faits*.

Ces faits, nous les rangeons en deux classes : faits qui se passent au-dedans de nous-mêmes, faits qui se produisent en dehors de nous. Comme les sens extérieurs nous font connaître ceux-ci, la conscience nous rend compte de ceux-là. Ma conscience me témoigne qu'en ce moment je veux penser au sujet qui m'occupe, j'y réfléchis en effet, ma volonté pousse ma main à tracer

ces lignes ; tout cela aussi clairement, aussi immédiatement, aussi certainement, que mon œil voit le papier étendu devant moi, que mon doigt sent la plume qu'il tient.

Le nier, c'est ébranler la base de toute certitude, l'évidence, c'est se jeter à corps perdu dans le plus absolu scepticisme.

*
* *

Mais faut-il que la connaissance humaine s'arrête-là? Ne pourra-t-elle jamais que cataloguer des faits, sans en voir le lien, sans généraliser, sans en découvrir les lois?

Non, l'esprit de l'homme n'est pas rivé à cette simple constatation de faits isolés. Il peut en rechercher et en découvrir les raisons et les causes ; les grouper sous ces causes par des lois générales.

C'est la science.

L'intelligence de l'homme se trouvant devant un fait, non contente de le constater, de l'enregistrer dans la mémoire, peut, en outre, en rechercher la cause. Pour un fait semblable, écartant les accidents qui les différencient en quelque façon, elle trouvera une cause semblable : elle posera enfin la loi : « tous les phénomènes de tel ordre donné sont produits par telle cause déterminée. »

C'est l'argumentation *a posteriori*, celle qui procède de l'effet à la cause.

*
* *

Faisons un pas de plus. La raison peut-elle affirmer aussi : une cause étant donnée, l'effet suivra.

Nous devons prononcer ici un mot qui fit tressauter bien des positivistes, un épouvantail pour eux : l'argumentation *a priori*. Tout comme « argument métaphysique », « argument a priori » signifie pour eux, argument sans base, arbitraire, phantasmagorie ! Voyons s'il est bien aussi arbitraire, aussi dénué de fondement qu'ils le prétendent. Examinons la marche de l'argument a priori, et voyons si, dans cette carrière, nous trouverons la faille infranchissable à la logique, qu'ils prétendent y avoir signalée.

L'intelligence, en présence du fait, du phénomène, s'est demandé quelle en est la cause. Elle l'a trouvée par la voie que nous avons décrite plus haut. Elle a découvert que telle est la cause adéquate, pleine, de tel phénomène, ou de telle classe de phénomènes.

Supposons que, par une démonstration quelconque a posteriori, elle ait fait voir que, dans certaines circonstances données, la cause d'une certaine classe de phénomènes se trouve réalisée; peut-elle en conclure : le phénomène lui-même, bien que non constaté directement, doit se produire, et se produit.

Il est établi, nous le supposons, que si tel phénomène s'est produit, alors qu'il a été constaté, la raison pleine, entière, adéquate, en a été telle cause déterminée. Si j'ai vu se produire tel phénomène A, c'est que telle

cause B existait; c'est là la raison, la *seule* raison de l'existence du phénomène. N'est-il pas clair et évident, que si, ensuite, je retrouve cette même cause pleine, adéquate, je puis me dire : Je constate que tout ce qu'il faut pour la vérification de tel phénomène, se trouve donné. Si tout ce qu'il faut pour la vérification du phénomène se trouve donné, le phénomène doit suivre; donc il se produit.

Toute la question sera de trouver *quelle est cette cause* pleine, adéquate. Nier que l'on puisse la trouver, c'est nier que la science puisse atteindre sa fin.

Or, la marche que nous venons d'exposer, est celle de l'argumentation a priori; où est la faille, où est le défaut de logique?

De la constatation des faits on déduit la nature de la cause; de l'existence de la cause, de la cause vraie et entière, on conclut à l'existence de l'effet.

*
* *

Que l'on nous dise que l'argument à priori est délicat et dangereux, soit; qu'il faut rechercher d'abord avec soin, avec attention, quelle est la cause vraie d'un effet; d'accord.

La démonstration a posteriori, d'ailleurs, elle aussi, n'est exempte ni d'écueils, ni de dangers. L'extrême variabilité des systèmes scientifiques en est témoin. Que l'on requière un soin extrême dans l'étude du phéno-

mène, une grande circonspection dans chaque affirmation, mais que l'on ne nie point la valeur de l'argument, en lui-même ; ce serait enlever à la science une dé ses sources les plus abondantes.

*
* *

Toutefois il est une forme d'argumentation a priori qui présente une difficulté particulière. C'est celle par laquelle, d'une notion, d'un principe, on déduit une donnée scientifique.

Recherchons encore ici, si en rigueur de logique on peut employer un tel moyen.

Il est certain qu'une notion, qu'un principe, selon qu'ils sont une modification de notre intelligence, *sans avoir égard à leur correspondance avec la réalité des choses*, ne sauraient avoir aucune valeur. Déduire donc une donnée scientifique, d'un concept, d'un principe, sans se demander s'ils nous représentent une réalité, ce serait vouloir déduire une vérité d'un rêve.

Mais s'il est établi qu'une idée correspond exactement à une chose, *que cette idée est vraie,* — s'il est établi qu'un principe nous représente une relation objective des choses, *qu'il est vrai;* — alors nous pouvons, sans aucun doute, en déduire des conséquences, qui, elles aussi, devront avoir leur correspondant objectif. Si l'idée, si le principe sont vrais, ce qu'ils contiennent doit être vrai encore, et nous pourrons légitimement l'en déduire.

Et encore une fois, que l'on y prenne garde. Nier que cette argumentation soit légitime, c'est priver la science de l'un de ses plus solides appuis. Je dirai plus: c'est renverser par la base des sciences entières. Les mathématiques, par exemple, n'ont pas d'autre moyen de démonstration. Pourquoi nous enseignent-elles, pour choisir un exemple entre mille, que la circonférence est égale à $2\pi R$. Est-ce parce que le mathématicien a mesuré la circonférence et le rayon un nombre suffisant de fois, et dans des circonstances telles, qu'il puisse établir l'induction? Non. Il part de la *notion de la circonférence*, et il en déduit que partout où cette notion se vérifie, il faut trouver la relation donnée entre le rayon générateur et la ligne engendrée.

*
* *

Que de fois ces savants qui attaquent l'argument a priori, s'en servent eux-mêmes; leurs démonstrations en fourmillent. Pourquoi l'astronome prédit-il qu'à telle seconde déterminée il y aura une éclipse? C'est qu'il se rend compte d'une cause, qui ne peut manquer de produire cet effet. Pourquoi le météorologiste annonce-t-il la tempête, qui viendra fondre sur une contrée déterminée? C'est qu'il a constaté par delà les océans la présence de courants ou de dépressions qui ne peuvent manquer de bouleverser l'air. Pourquoi le médecin établit-il son pronostic, sinon parce qu'il sait que les éléments morbides

qu'il a constatés, causent nécessairement telle réaction sur l'organisme du patient. Pourquoi, encore une fois, le mathématicien établit-il que le pendule ne peut osciller autrement qu'en un mouvement isochrone, sinon parce que la nature des forces qui sollicitent le pendule, exige qu'il suive un mouvement suivant un arc de cercle, et que, sous les forces données, ce mouvement doit être régulier.

Or, voilà ce que l'on a toujours appelé l'argument *a priori*, jusqu'au jour où l'école de Kant, voulant réformer la science, en a sapé les bases.

Si l'on veut donner le nom de « *a priori* » à d'autres formes de raisonnement qu'à celles que nous avons décrites, encore une fois, nous ne tenons pas au mot; c'est la chose que nous voulons sauvegarder, parce que sans elle le savoir humain doit sombrer, au moins dans ce qu'il y a de plus relevé et de plus noble.

*
* *

Des faits donc, rien que des faits, mais des faits étudiés, médités, des faits d'où l'on déduise les conséquences qu'ils nous manifestent : voilà notre point de départ, et notre méthode. Nous n'en reconnaissons point d'autre, et c'est, nous croyons l'avoir suffisamment établi, la marche même de l'esprit humain dans l'acquisition du vrai.

PRÉLIMINAIRE.

IDÉE DE LA MORALE ET DU DROIT.

Bien, mal, moral, immoral, juste, injuste, droit, devoir, obligation, commandement, prohibition, licite, illicite, vertu et vice, voilà quelques paroles que tous emploient continuellement, et appliquent à tout le cours de la vie, à toutes les relations des hommes avec Dieu, avec eux-mêmes et avec leurs semblables, sans aucun doute sur leur vraie signification et se comprenant parfaitement les uns les autres, comme s'ils parlaient des couleurs, de la lumière et d'autres objets de nos sens » (1).

Ces lignes, empruntées à Balmès, sont la constatation d'un fait d'une évidence éclatante. Les hommes parlent continuellement de morale et de droit. Ces idées reviennent sans cesse dans leurs discours ; elles sont gravées profondément dans l'esprit humain ; elles apparaissent constamment dans les appréciations sur les hommes et les actions.

(1) BALMÈS. *Philos. fondament.* Liv. X, ch. 18.

Il semblerait que ce soit faire chose oiseuse, de s'attacher à démontrer l'existence de cette idée, aussi bien que l'on ferait chose oiseuse en voulant prouver que l'homme a l'idée de l'être ou de la vérité. Il n'est toutefois peut-être pas de proposition philosophique qui n'ait été contredite; celle que nous énoncions tout à l'heure le fut également. Certains auteurs s'avisèrent de soutenir qu'il est des hommes, des peuples même, qui n'ont pas la notion de la moralité et de la justice.

Mais toujours ils confondent manifestement l'accord sur certains principes déterminés de la morale avec l'idée de la morale elle-même. On peut se tromper sur l'application des idées, tout en ayant parfaitement les idées et les notions.

On pourra trouver des peuplades pour lesquelles l'adultère ne soit pas un vice, sans que, pour cela, elles aient perdu jusqu'à la notion du bien et du mal. — Chez des tribus toujours en querelle la rapine pourra devenir un droit de guerre; mais le sauvage saura que sa case n'est pas le bien de son voisin, qu'il a un pouvoir sur la pirogue qu'il a creusée.

On se trompera sur quelque détermination, sur quelque application des idées — les idées resteront (1).

D'ailleurs nous n'avons point l'intention de nous

---

(1) Voir à ce sujet le travail de M. Henri Joly, le *Crime*. Paris. Léopold Cerf. — Ch. I.

appuyer sur l'universalité même de ces idées pour en établir la vérité. Nous suivrons une voie plus efficace et plus manifeste, celle de la démonstration directe.

Il importe plutôt de déterminer *ce que l'on entend par morale et par droit*, d'examiner ces notions, telles qu'elles se rencontrent dans le langage humain, d'en étudier les éléments.

Nous établirons ainsi l'objet exact de notre étude, le but de ce travail étant de démontrer l'objectivité de ces notions, et d'assigner les *bases de la morale et du droit.*

*
* *

Consultons le langage des hommes :

Ecoutons ce père :

— « Mon enfant, dis toujours la vérité, car *c'est mal* de mentir. Il ne faut dire jamais ce que l'on ne pense pas. »

Ou bien :

— « Ne prends jamais ce qui appartient à autrui — il faut respecter le bien de son prochain. Il est *injuste* de se l'approprier. »

On répète à tout moment : *Il est immoral* de faire telle ou telle chose. Il est *injuste* d'agir de telle façon.

Il ne s'agit point d'une action *accomplie par quelqu'un*. On considère tout simplement l'acte *en lui-même*, selon sa nature propre ; on le considère OBJECTIVEMENT.

Voici donc une première application du concept de

la moralité et du droit. On juge *les actions en elles-mêmes, objectivement, morales ou immorales, justes ou injustes.*

On reconnait dans les actions ainsi considérées, « quelque chose » qui les fait juger telles.

Quel est ce « quelque chose » établissant la MORALITÉ OBJECTIVE DE L'ACTION ? Qu'est-ce qui fait une action OBJECTIVEMENT JUSTE ? Voilà une *première question* à élucider.

*
* *

Qu'un enfant, qui n'a point encore l'usage de la raison, qu'un aliéné fasse une action contraire à la règle de la moralité, personne ne songera à le condamner. Qu'il fasse une action qui, de sa nature, lèse le droit, on ne dira point qu'il ait commis une injustice. On dira : « il n'y a point de sa *faute,* il ne savait ce qu'il faisait. »

Celui qui a fait une pareille action ne pouvait-il l'omettre, y était-il nécessité par n'importe quelle circonstance, encore une fois on dira : « il n'y a pas de sa *faute,* il n'était pas maître de son action. »

Il doit y avoir dans le sujet qui agit « quelque chose » qui fasse l'action IMPUTABLE *ou non. Deuxième question* à étudier.

*
* *

L'idée de la morale et de la justice ne s'arrête pas là. Un homme a mal agi, il a violé les règles de la morale ou de la justice de telle façon que son action lui

soit imputable ; on se dit : « Cet homme aura *à répondre* de son action. » *Troisième question.* Qu'est-ce que la RESPONSABILITÉ, quel en est le fondement ?

*
* *

Nous diviserons notre travail d'après ces trois éléments de la notion de morale et de justice. Nous rechercherons :

1° *Ce qui fait l'action* OBJECTIVEMENT *morale ou immorale, juste ou injuste :* élément objectif.

2° *Ce qui fait l'*ACTION IMPUTABLE : élément subjectif.

3° *Quelle est la source de la* RESPONSABILITÉ : conséquence immédiate.

LIVRE I.

ÉLÉMENT OBJECTIF DE LA MORALE ET DU DROIT.

La première question, c'est celle de l'ÉLÉMENT OBJECTIF de la morale et du droit; de ce qui fait une action *en elle-même,* morale ou immorale, juste ou injuste.

Cet élément objectif est-il réel, ou, encore, n'est-il qu'une fiction des hommes?

Avant tout, étudions de plus près ce que l'on entend par une action *morale,* par une action *juste.*

Après une analyse attentive de *l'idée,* nous passerons à l'examen de *ce qui répond à l'idée.*

CHAPITRE I.

IDÉE DE L'ÉLÉMENT OBJECTIF DE LA MORALE ET DU DROIT.

M. Fouillée, dans son ouvrage sur *la liberté et le déterminisme* (1), exprime l'idée, que l'on conçoit la morale en disant « que nous sommes obligés » — et, ajoute-t-il, on se trompe : il faudrait dire « que nous nous obligeons ».

(1) *La Liberté et le Déterminisme.* Paris, Alcan 1884.

Nous le verrons plus loin, cet auteur s'est trompé lui-même, il a détruit la notion de l'obligation, en affirmant que « nous ne sommes pas obligés, mais que nous nous obligeons ». Voyons pour le moment s'il a *bien constaté*, en trouvant *que l'on conçoit la morale en disant que nous sommes obligés*, si c'est bien là *toute* la notion de la morale.

Une maladie contagieuse fait d'effrayants ravages. Une femme se présente, qui a renoncé aux joies de la famille, pour se dévouer toute entière au soin des malheureux. Bravant la mort, elle va, prodiguant ses soins aux malades, pour soulager leurs douleurs. Elle succombe — victime de son dévouement.

Un enfant vient de tomber à la rivière. Le courant l'entraîne, il va périr. Un brave ouvrier passe; il voit le danger que court le petit malheureux. Il ne regarde point au péril, se jette à l'eau, et ramène le pauvret à la rive.

Quel est celui qui ne trouve ces actions hautement morales? — Pourquoi?

Parce qu'elles sont éminemment *permises* ou *commandées?*

Du commandement, il n'en peut être question. Quant au licite, au permis, ne serait-il pas ridicule, celui qui s'écrierait : « Qu'il est beau de se dévouer tout entier au bien du prochain, car c'est là une action parfaitement permise! »

Certes tout acte moral présente la notion positive ou négative d'obligation : elle est commandée ou permise. Mais est-ce bien là TOUTE *la notion, toute l'idée de morale?*

Il y a autre chose dans ce concept. Il y a là l'idée d'une *norme,* d'une *règle,* autre que l'obligation. C'est là le premier élément de la morale : la *Rectitude de l'action.*

Mais l'action morale n'est pas seulement une action *conforme à la règle.* C'est encore, — toujours dans la manière de voir des hommes, — une action *bonne,* une action qu'il est *bon, désirable,* d'accomplir; une action telle, que l'habitude d'en faire de semblables rend l'homme bon. Elle le relève et le grandit. *La morale est* UN BIEN *pour l'homme.*

Enfin vient la notion d'*obligation. Non-seulement c'est* DROITEMENT *agir, que d'agir selon la morale, — non-seulement* IL EST BON *pour l'homme d'agir de la sorte, — mais encore* IL FAUT *que l'homme ne s'oppose point à la règle de ses actions. Et l'action devient obligatoire si son omission s'oppose à cette règle; permise, si elle y est conforme, sans que son omission en soit la violation; défendue, si elle la viole elle-même.*

Il faut rendre compte de ces éléments, si l'on prétend expliquer la morale telle que les hommes la comprennent.

Ces notions viennent se reproduire encore dans l'idée du *Devoir,* de la *Loi* — choses qui toutes doivent s'expliquer, si l'on ne veut admettre que la morale soit une illusion.

La notion de la morale objectivement considérée ne peut s'expliquer qu'en rendant compte

α) *de la* RECTITUDE *des actions,*

β) *de la* BONTÉ *des actes moraux,*

γ) *de l'*OBLIGATION.

*
* *

Passons à l'idée du droit : comment le conçoit-on généralement?

Que de distinctions, divisions et subdivisions on a introduites dans le droit! Que de sens divers on attribue à ce mot! Nous ne nous en plaindrions point, si, des distinctions logiques, ou réelles mais inadéquates, on n'avait fait des lignes de démarcation profondes, tout comme si, par exemple, le droit positif pouvait être autre chose qu'une évolution du droit naturel dans des conditions de fait déterminées, comme si le droit science était autre chose que la connaissance du droit tel qu'il est dans sa réalité.

Le *droit* en est tout devenu, même *un art!!* Le mot est d'un jurisconsulte des plus autorisés, de Demante, qui écrit à la première ligne de son ouvrage : « Le droit considéré comme science est l'art d'interpréter et d'appliquer les lois ! (1) »

Le Droit ! Nous n'en connaissons qu'un seul : celui que désigne le plus ignorant des hommes, comme le jurisconsulte consommé, lorsqu'il dit : j'ai *le droit* d'agir de telle façon.

L'ensemble des lois qui expriment ce droit, la connaissance de ces lois seront la formule du droit, ou la science dont le droit est l'objet.

Nous parlons ici du droit en lui-même, de ce droit dont on parle quand on dit : *j'ai le droit.*

Le droit ainsi conçu est-il autre chose que la morale?

---

(1) DEMANTE. — *Programme du Cours de Droit Civil Français.*

Pour ce qui est de la réalité constitutive du droit, nous l'examinerons plus loin. Quant au concept, il est manifeste que le droit ne se confond pas avec la morale.

Tâchons d'en saisir la notion, telle qu'elle se manifeste dans les relations des hommes.

Suivons, par exemple, un ouvrier; prenons un vigneron. Le voici qui se promène.

Errant à l'aventure, il s'engage au milieu des vignobles. Il s'amuse à contempler d'un œil connaisseur les grappes de raisin, qui attendent la main du vendangeur. Voila surgir un homme qui lui crie :

— Hors d'ici!

— De quel *droit*, me feriez-vous sortir?

— De quel *droit* vous-même vous promenez-vous ici?

— Ne *pourrais-je* pas me promener?

— Vous êtes sur *mon* terrain.

— En ce cas, je m'incline, et je sors.

Charmé de voir reconnaître son *droit*, le propriétaire se radoucit.

— Que dites-vous de mes raisins? Vous avez l'air de vous y connaître.

— Je suis vigneron. Vos raisins sont magnifiques. Vous ferez bonne récolte cette année.

— Prenez, goûtez cela. Vous en jugerez mieux.

Là dessus, il cueille une paire de grappes, en donne au promeneur et déguste lui-même les baies vermeilles et veloutées.

— Je commence la vendange demain. Dommage, il me manque du monde.

— Précisément, je suis sans travail.

—-Eh bien, venez demain, vous travaillerez chez moi.

— Parfait. Et le salaire?

— Celui de l'époque. Quarante sous.

— Accepté.

— Surtout ne me manquez pas demain. Je compte sur vous. Vous me mettriez dans l'embarras.

— Soyez tranquille. Je m'engage. C'est contracté : je travaille chez vous la vendange durant, et vous me payez quarante sous par jour.

— D'accord. A demain.

Que retrouvons-nous dans cette petite scène, comme il s'en passe tous les jours? N'y voyons-nous pas *le droit* s'affirmant sous ses formes diverses? L'ouvrier a *le droit* de se promener; par contre, le propriétaire a *droit* à ce qu'il ne se promène pas dans son vignoble. Le propriétaire prend du raisin, en mange, en donne à son interlocuteur; c'est *son droit :* le raisin *à lui,* il *peut* en user; l'ouvrier n'aurait *pu* en faire autant. Un *contrat* s'établit entre eux. Il y a un moment, l'ouvrier n'avait aucun *droit* à l'argent du propriétaire, ni celui-ci au travail de l'ouvrier. Désormais l'ouvrier est *tenu* en justice de travailler dans la vigne, et il aura, sa journée finie, *droit* à recevoir le salaire déterminé dans le contrat.

Bien plus, il a, dès maintenant, le *droit* de travailler dans la vigne, d'y gagner son existence; le maître de la vigne *n'est plus libre* de lui dire demain : Je n'ai plus besoin de vous; l'ouvrier a *droit* au travail, par la teneur du contrat passé.

Nous voyons donc ici le droit s'affirmer sous presque toutes ses formes.

Quelle est la notion générale sous laquelle il se manifeste? N'est-ce pas celle du POUVOIR? (1)

L'ouvrier *pouvait* se promener, le maître *pouvait* lui interdire l'accès de sa vigne. Il *pouvait* disposer du produit de ses terres; l'ouvrier *peut* aller travailler, il *peut* exiger le salaire convenu, et ainsi du reste.

Pouvoir : voilà la notion première et fondamentale du droit.

Mais le *pouvoir* est physique ou moral.

Le droit est-il le pouvoir physique?

Le voleur n'a pas droit à la bourse qu'il m'a enlevée, et que je ne *puis* lui reprendre, parce qu'il tient une arme et que je suis désarmé. Il a le pouvoir physique, il a la force; j'ai le droit; il ne l'a pas, malgré son pouvoir et mon impuissance physiques. Le droit n'est donc pas le pouvoir physique; c'est un *pouvoir moral.* (2)

Mais il est d'autres pouvoirs moraux que le droit.

Le solitaire a le pouvoir moral de vivre dans sa solitude. Dirons-nous qu'il a le *droit* d'y vivre? Oui, si nous le considérons en présence d'autres hommes, qui pourraient l'en empêcher. Mais, abstraction faite de cette hypothèse, nous concevons encore qu'*il peut* se cacher au fond d'un désert pour y vivre en paix, et se livrer tranquillement à la méditation.

Ce *pouvoir* n'est pas le *droit*, c'est le *licite*.

Le *droit* d'un homme dit essentiellement corréla-

---

(1) TAPARELLI. *Saggio teoretico di Diritto naturale.* Dissert II. Ch. III.

(2) TAPARELLI, *loc. cit.*

tion à d'autres êtres raisonnables, auxquels il impose une nécessité morale de le respecter. Il *impose une obligation*, et, en dehors de cette obligation, on ne peut concevoir le droit. Le droit est donc *un pouvoir moral auquel correspond une obligation en autrui.*

Obligation en autrui, c'est-à-dire *inviolabilité du droit.*

Le droit est un *pouvoir moral inviolable.*

Et cette nécessité de respecter le droit n'est pas toujours seulement « passive », si je puis ainsi m'exprimer; elle peut aussi devenir « active ». Elle peut consister, non seulement en ce que l'on ne puisse aller à l'encontre du droit; qu'il faille le laisser subsister : il faut, dans bien des cas, *agir* pour se conformer au droit d'autrui.

Le droit est donc *un* POUVOIR MORAL *qui impose à autrui l'*OBLIGATION de ne pas agir à l'encontre de ce même pouvoir, et parfois d'agir en faveur du possesseur de ce pouvoir.

Voilà les éléments essentiels dont doit rendre compte celui qui entreprend d'expliquer ce que c'est que le droit.

*
* *

Pour expliquer la morale, il faut rendre compte
a) de la *rectitude* de l'action,
b) de la *bonté* des actes moraux,
c) de l'*obligation.*
Pour expliquer le droit, il faut montrer,
a) comment s'établit ce *pouvoir*,
b) comment il est *inviolable.*

CHAPITRE II.

EXPLICATIONS DIVERSES DE L'ÉLÉMENT OBJECTIF DE LA MORALE ET DU DROIT.

Bien des systèmes divers furent émis pour expliquer la morale et le droit considérés objectivement. Nous ne pouvons les examiner tous; nous nous contenterons d'étudier ceux qui trouvent aujourd'hui les plus nombreux adhérents.

ART. I. — MORALE.

Kant.

Exposé du système.

Un des systèmes les plus importants en matière de morale, l'un de ceux qui trouvent encore actuellement le plus de partisans, c'est incontestablement celui qu'a édifié Emmanuel Kant.

Afin d'être assurés de rendre l'idée de l'auteur, nous nous efforcerons de l'exposer en employant ses propres termes. Nous glanerons dans ses ouvrages les endroits où il expose ses assertions, omettant seulement les développements. Ce travail, nous le commençons après une étude consciencieuse; nous espérons parvenir à exposer fidèlement le système, sans y mettre des choses que Kant n'a point avancées.

Kant avait conçu le projet d'une métaphysique des mœurs; pour appuyer cette étude, qui parut sous le titre de *Critique de la Raison pratique,* il voulut publier d'abord les idées fondamentales en cette matière : il le fit dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1).

Nous trouverons dans cet ouvrage un exposé méthodique du système de morale de Kant. Nous l'analyserons, suivant l'auteur pas à pas.

Pour ne point nous exposer au danger de nous voir reprocher une traduction inexacte, nous recourons en général à celle qu'a publiée Barni; c'est une de celles, qui ont acquis droit de cité dans le monde kantien.

Kant prend pour point de départ l'idée de la *volonté bonne* et du *devoir*.

Parmi tout ce qui peut se concevoir en ce monde, il est une chose seule qui soit bonne en elle-même, bonne sans restriction. C'est une bonne volonté. La volonté bonne, ne tire point sa bonté des effets qu'elle produit; elle est bonne, non parce qu'elle conduit l'homme à un but qu'il se propose; sa bonté réside en la volonté même : et cette bonté s'attire, de la part des hommes, une estime, que ne peut provoquer aucune autre chose en ce monde (2).

---

(1) *Critique de la Raison pratique précédée des Fondements de la métaphysique des mœurs,* par EMMANUEL KANT. Traduction de BARNI, Paris, Ladrange 1848.

(2) *Op. cit.* p. 13 à 15. « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté..... La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel

Ce phénomène excite l'attention, et demande qu'on l'explique. Qu'est-ce qui, dans la volonté bonne, s'attire l'estime, et souvent même l'admiration?

Résoudre cette question, c'est le but que Kant se propose.

La notion de la bonne volonté suppose celle du devoir (1).

Cette notion du devoir, cette idée, qu'une action, *pour avoir la valeur propre de la bonne volonté, une valeur morale, doit être conforme au devoir* et s'inspirer de lui seulement, c'est la première base sur laquelle s'appuie Kant pour résoudre le problème de la morale.

Une seconde base sera cette autre donnée : que l'action *ne tire point sa valeur du but que l'on se propose en la faisant* (2).

---

but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même ; et considérée en elle-même, elle doit être estimée incomparablement supérieure à tout ce qu'on peut exécuter par elle au profit de quelque penchant, ou même de tous les penchants réunis..... Cependant il y a dans cette idée de la valeur absolue qu'on attribue à la simple volonté, sans tenir aucun compte de l'utilité, quelque chose de si étrange, que, encore qu'elle soit parfaitement conforme à la raison commune, on est naturellement conduit à se demander s'il n'y a pas ici quelqu'illusion de l'imagination... C'est pourquoi nous allons examiner cette idée en nous plaçant à ce point de vue... »

(1) *Op. cit.* p. 18-19. « Il s'agit donc de développer le concept d'une volonté bonne en soi et indépendamment de tout but ultérieur, ce concept que nous avons toujours en vue dans l'estime que nous faisons de la valeur morale de nos actions... Pour cela nous prendrons le concept du *devoir*, qui contient celui d'une bonne volonté. »

(2) *Op. cit.* p. 23. « Ma seconde proposition est qu'une action faite par devoir ne tire *pas* sa valeur morale *du but* qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et que, par consé-

Si la valeur morale ne résulte point du rapport avec un objet désiré, si elle doit s'inspirer de l'idée du devoir seulement, c'est *la notion du devoir qui doit nous faire comprendre, quelle est la valeur morale de la volonté et de ses actes.*

Le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi ; une fois, en effet, que l'on exclut l'influence des penchants, il ne reste que la loi et le respect pour la loi, qui puissent déterminer l'action (1).

Une volonté bonne, c'est donc celle qui se conforme *au devoir*, qui agit *par devoir*. Elle ne considère point si son action la conduira à la satisfaction de quelque désir, ou même de tous ses désirs. Elle n'a en vue qu'une chose : faire *ce qu'elle doit*.

Or le devoir ne peut s'expliquer que par la *loi*. Une bonne action est celle qui est conforme à la loi. Une action mauvaise celle qui l'enfreint. *C'est la loi, selon sa représentation dans la raison, qui est le seul mobile de l'action morale.*

---

quent, cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du *principe* d'après lequel la *volonté* se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer. Il résulte clairement de ce qui précède que les buts, que nous pouvons nous proposer dans nos actions, et que les effets de ces actions, considérés comme buts et comme mobiles de la volonté, ne peuvent leur donner une valeur absolue et morale. Où donc réside cette valeur, si elle n'est point dans le rapport de la volonté à l'effet attendu ? Elle ne peut être que dans le *principe de la volonté*, considéré indépendamment des résultats qui peuvent être obtenus par l'action... »

(1) *Op. cit.* p. 24. « Des deux propositions précédentes je déduis cette troisième comme conséquence : le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi... »

« ... Par conséquent, *se représenter la loi ... et placer dans cette représentation, ... le principe déterminant de la volonté,* voilà ce qui seul peut constituer ce bien si éminent, que nous appelons le bien moral. » (1)

Toute la question se réduira donc à déterminer ce qu'est la loi, et d'où elle tire sa force; c'est dans la loi-même, en effet, qu'il faut trouver cette force; tous les autres mobiles étant exclus, il ne reste qu'un seul principe de détermination, c'est que je dois toujours agir de telle sorte *que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle.* Sinon il n'y a plus de devoir; le devoir est une chimère.

« Mais *quelle peut être enfin cette loi* dont la représentation doit déterminer la volonté par elle seule, et indépendamment de la considération de l'effet attendu, pour que la volonté puisse être appelée bonne absolument et sans restriction? Puisque j'ai écarté de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait trouver dans l'espérance de

---

(1) *Op. cit.* p. 25. « Si une action faite par devoir exclut nécessairement toute influence des penchants, et par là tout objet de la volonté, il ne reste plus rien pour déterminer la volonté sinon, objectivement, *la loi* et, subjectivement, le *pur respect* pour cette loi pratique, par conséquent cette maxime, qu'il faut obéir à cette loi, même au préjudice de tous lés penchants. »

P. 29. « La raison arrache immédiatement le respect pour une telle législation; et, si je n'*aperçois* pas encore maintenant sur quoi elle se fonde (ce que peut rechercher le philosophe), du moins puis-je comprendre qu'il y a là pour nos actions la source d'une valeur bien supérieure à celle que peut leur donner l'inclination, et que la nécessité d'agir *uniquement* par respect pour la loi pratique est ce qui constitue le devoir, auquel tout autre motif doit céder, parce qu'il est la condition d'une bonne volonté en soi, dont la valeur est au dessus de tout. »

ce que promettrait l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légitimité universelle des actions en général, qui puisse lui servir de principe, c'est-à-dire : que *je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*. Le seul principe qui dirige ici et doive diriger la volonté, si le devoir n'est pas un concept chimérique et un mot vide de sens, *c'est donc la simple conformité à une loi universelle...* » (1)

Jusqu'ici toutefois « je n'aperçois pas encore sur quoi elle se fonde »; je puis comprendre seulement « qu'il y a là pour nos actions la source d'une valeur bien supérieure à celle que peut leur donner l'inclination, et que *la nécessité d'agir uniquement par respect pour la loi pratique est ce qui constitue le devoir* ».

Puisque nous recherchons les bases de l'obligation, il nous faut trouver « sur quoi se fonde la loi », sur quoi se fonde le devoir. Il nous faut aller plus loin dans notre étude.

« Nous suivrons et nous décrirons clairement la puissance pratique de la raison, depuis ses règles universelles de détermination, jusqu'au point où nous en verrons jaillir le *concept du devoir*. » (2)

*
* *

Tout dans la nature, agit suivant des lois. L'être raisonnable seul agit suivant la représentation des lois — seul il est doué d'une volonté. La raison propose la

---

(1) *Op. cit.* p. 26-27.
(2) *Op. cit.* p. 44.

loi d'après laquelle la volonté agit ; celle-ci donc n'est autre chose que la raison pratique (1).

Il peut se faire que, dans un être, l'accord de la volonté avec la raison soit nécessaire, que la raison détermine inévitablement la volonté. (2) « Mais si la raison ne détermine pas seule la volonté, si celle-ci est soumise en outre à des conditions subjectives (à certains mobiles) qui ne s'accordent pas toujours avec les principes objectifs ; en un mot, si (comme il arrive chez l'homme) la volonté n'est pas en soi entièrement conforme à la raison ; alors les actions, reconnues comme objectivement nécessaires, sont subjectivement contingentes, et, pour une telle volonté, une

---

(1) Nous ne voulons point engager la discussion sur cette conception. Elle contient une grande vérité : la volonté n'est autre chose que la puissance pratique d'agir suivant les données de la raison. Nous ne partageons pas toutefois l'avis de Kant, qui semble ne pas distinguer la volonté de la raison.

(2) *Op. cit.* p. 44. « Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Mais il n'y a que les êtres raisonnables qui aient la faculté d'agir d'*après la représentation* des lois, c'est-à-dire d'après des principes, ou qui aient une volonté. Puisque la raison est indispensable pour dériver les actions des lois, la volonté n'est autre chose que la raison pratique. Si, dans un être, la raison détermine inévitablement la volonté, les actions de cet être qui sont objectivement nécessaires, le sont aussi subjectivement, c'est-à-dire que sa volonté qui est la faculté de ne choisir que ce que la raison, dégagée de toute influence étrangère regarde comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. »

P. 45. « Un principe objectif qu'on se représente contraignant la volonté s'appelle un ordre (de la raison) et la formule de l'ordre, un *impératif*.

« Tous les impératifs sont exprimés par le verbe *devoir* ... ils disent qu'il faudrait faire ou éviter telle ou telle chose, mais ils le disent à une volonté, qui n'agit pas toujours par ce motif qu'elle se représente son action comme bonne à faire..... »

détermination conforme à des lois objectives suppose une *contrainte;* c'est-à-dire que le rapport des lois objectives à une volonté qui n'est pas absolument bonne, est représenté comme une détermination de la volonté d'un être raisonnable, qui obéit à des principes de la raison, mais qui n'y est point, par sa nature, nécessairement fidèle. »

C'est le cas pour l'homme, dont la volonté peut s'opposer à la raison. L'accord avec la loi s'établit comme objectivement nécessaire, tandis que, subjectivement, il est contingent; de là l'idée de *contrainte;* c'est-à-dire le rapport de la loi objective à une volonté qui obéit à des principes, c'est-à-dire à la représentation des lois, sans que toutefois elle le fasse nécessairement.

Le principe objectif contraignant la volonté s'appelle un impératif. Tout impératif se traduit par le verbe *devoir.*

Si l'action n'est bonne que comme moyen pour quelqu'autre chose, l'impératif est *hypothétique;* si l'action est bonne en soi, l'impératif est *catégorique* (1).

Parmi toutes les fins que l'homme peut se proposer, il en est une que non seulement il peut se proposer, mais qu'il se propose toujours : le bonheur.

« On conçoit que tout ce que les forces d'un être raisonnable sont capables de produire puisse devenir une fin pour quelque volonté, et que, par conséquent, les

---

(1) *Op. cit.* p. 47. « Si l'action n'est bonne que comme moyen pour quelqu'autre chose, l'impératif est *hypothétique,* si elle est représentée comme bonne *en soi,* et, par conséquent, comme devant être nécessairement le principe d'une volonté conforme à la raison, alors l'impératif est *catégorique.* »

principes qui présentent une action comme nécessaire pour arriver à une certaine fin, qu'il est possible d'atteindre par ce moyen, sont dans le fait infiniment nombreux (1). »

« Il y a pourtant une fin qu'on peut admettre comme réelle dans tous les êtres raisonnables, (en tant qu'êtres dépendants, et soumis comme tels à des impératifs) : c'est-à-dire une fin dont la poursuite n'est plus une simple *possibilité*, mais dont on peut affirmer avec certitude que tous les hommes la *poursuivent* en vertu d'une nécessité de leur nature ; et cette fin, c'est le *bonheur* (2). »

Aussi longtemps que l'action est subordonnée à quelqu'une de ces fins, même au bonheur, elle reste en dehors de la moralité.

Mais : « *Enfin il y a un impératif qui nous ordonne immédiatement une certaine conduite,* sans avoir lui-même pour condition une autre fin relativement à laquelle cette conduite ne serait qu'un moyen. *Cet impératif est catégorique*. Il ne concerne pas la matière de l'action et ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe d'où elle résulte elle-même, et ce qu'elle contient d'essentiellement bon réside dans l'intention, quelque soit d'ailleurs le résultat. *Cet impératif peut être appelé impératif de la moralité* (3) ».

Cet impératif existe-t-il réellement? Y a-t-il une loi pratique, qui trouve en elle-même la force du com-

(1) *Op. cit.* p. 48.
(2) *Op. cit.* p. 49.
(3) *Op. cit.* p. 50.

mandement, sans qu'il faille recourir à aucun mobile en dehors de la loi elle-même?

La réalité de cet impératif, il faut la trouver dans la nature raisonnable seulement, car le principe dernier de la morale doit avoir son origine dans la nature raisonnable (1).

« S'il y a quelque chose dont *l'existence* ait *en soi* une valeur absolue, et qui, comme *fin en soi*, puisse être le fondement de lois déterminées, c'est là et là seulement qu'il faut chercher le fondement d'un impératif catégorique, c'est-à-dire d'une loi pratique.

Or je dis que l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, et non pas *simplement comme moyen* pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté; et que dans toutes ses actions, soit qu'elles ne regardent que lui-même, soit qu'elles regardent aussi d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *comme fin* (2). »

« ... Si donc il y a un principe pratique suprême, ou si, pour considérer ce principe dans son application à la volonté humaine, il y a un impératif catégorique, il

---

(1) *Op. cit.* p. 64 ... « Mais il nous reste toujours à prouver *à priori* que cet impératif existe réellement, qu'il y a une loi pratique qui commande par elle-même absolument et sans le secours d'aucun mobile, et que l'observation de cette loi est un devoir.

« Il est de la plus haute importance de ne pas oublier qu'il serait absurde de vouloir dériver la réalité de ce principe de la constitution particulière de la nature humaine. En effet le devoir doit avoir la même valeur pour tous les êtres raisonnables, et c'est *à ce titre seul* qu'il est aussi une loi pour toute volonté humaine. »

(2) *Op. cit.* p. 69.

doit être fondé sur la représentation de ce qui, étant une *fin en soi*, l'est aussi nécessairement pour chacun, et c'est là ce qui peut en faire un principe *objectif* de la volonté, et par conséquent une loi pratique universelle. *La nature raisonnable existe comme fin en soi*, voilà le fondement de ce principe (1). »

« ... L'impératif pratique se traduira donc ainsi : *agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen* (2). »

« ... Le principe de toute législation pratique réside *objectivement* dans la *règle* ... *subjectivement* dans la *fin*. Or le sujet de toutes les fins, c'est l'être raisonnable, comme fin en soi. » De là ce principe pratique de la volonté, comme condition suprême de la conformité avec la raison pratique universelle ; « à savoir l'idée de la *volonté de tout être raisonnable comme législatrice universelle*... La volonté ne doit pas être considérée simplement comme soumise à une loi, mais *comme se donnant à elle-même la loi* à laquelle elle est soumise, et comme n'y étant soumise qu'à ce titre même (3). »

« *La moralité est donc le rapport des actions à l'autonomie de la volonté*. L'action qui peut s'accorder avec l'autonomie de la volonté est permise, celle qui ne le peut pas est défendue (4). »

***

(1) *Op. cit.* p. 70.
(2) *Op. cit.* p. 71.
(3) *Op. cit.* p. 74.
(4) *Op. cit.* p. 88.

Pour parfaire l'exposé du système de Kant en matière de morale, il nous reste à voir le rôle qu'il attribue au bonheur, et l'intervention qu'il prête à Dieu.

Le bonheur n'est pas, pour lui, un facteur direct de la morale. La morale nous rend dignes d'être heureux, parce qu'elle est la règle de notre coopération à réaliser le bien suprême, mais ce bonheur n'entre point dans la morale comme élément essentiel.

Quant à Dieu, son rôle se borne à celui d'un distributeur, j'allais dire d'un contrôleur. Ce n'est pas lui qui impose la règle de conduite, mais il intervient comme celui qui doit réaliser l'accord du bonheur et de la morale. On nous permettra de citer encore un passage, peut-être un peu long, mais qui jettera une vive lumière sur les idées de Kant.

« Le bonheur est l'état où se trouve dans le monde un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, tout va selon son désir et sa volonté, et il suppose, par conséquent, l'accord de la nature avec tout l'ensemble des fins de cet être, et en même temps le principe essentiel de sa volonté. Or la loi morale, comme loi de la liberté, commande d'après des principes de détermination qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de la nature avec notre faculté de désirer (comme mobiles). D'un autre côté, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas non plus la cause du monde et de la nature même. La loi morale ne saurait donc fonder par elle-même un accord nécessaire et juste entre la moralité et le bonheur dans un être qui, faisant partie du monde, en dépend, et ne peut, par conséquent,

être la cause de cette nature et la rendre par ses propres forces parfaitement conforme, en ce qui concerne son bonheur, à ses principes pratiques. Et pourtant dans le problème pratique que nous prescrit la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite nécessaire du souverain bien, cet accord est postulé comme nécessaire : nous *devons* chercher à réaliser le souverain bien (qui, par conséquent, doit être possible). Donc l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature même, et servant de principe à cet accord, c'est-à-dire à la juste harmonie du bonheur et de la moralité, est aussi postulée... Or cet être qui est capable d'agir d'après la représentation de certaines lois est une *intelligence*, et la causalité de cet être, en tant que déterminée par cette représentation, est une volonté. Donc la cause suprême de la nature, comme condition du souverain bien, est un être qui est cause de cette nature en tant qu'*intelligence et volonté* (par conséquent auteur de cette nature), c'est-à-dire qu'elle est *Dieu*... Il ne faut pas entendre qu'il est nécessaire d'admettre l'existence de Dieu comme le *fondement de toute obligation en général* (car ce fondement n'est autre, comme nous l'avons suffisamment montré, que l'autonomie de la raison même) (1). »

« C'est de cette manière que la loi morale conduit par le concept du souverain bien, comme objet et but final de la raison pratique, à la religion, c'est-à-dire nous conduit à *regarder tous les devoirs comme des commande-*

---

(1) *Critique de la Raison pratique*, p. 332.

ments de Dieu. Je n'entends point par là des *sanctions,* c'est-à-dire des ordres arbitraires et par eux-mêmes contingents, d'une volonté étrangère ; mais des lois essentielles par elles-mêmes à toute volonté libre, que nous devons considérer comme des commandements du souverain être, parce que nous ne pouvons espérer arriver au souverain bien, ... que par l'intermédiaire d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante, et, par conséquent par notre conformité à cette volonté (1). »

Le principe législateur est donc la seule volonté humaine. Dieu, l'auteur de toute chose, établit l'harmonie entre le devoir et le bonheur.

***

Critique du système.

Voilà le système.

Quel jugement faut-il porter sur la tentative de Kant, d'établir les bases de la morale sur l'autonomie de la volonté? A-t-il réussi, a-t-il échoué?

Ce système, il faut bien l'avouer, laisse une ombre sur le principe *d'obligation.* On n'aperçoit pas avec la netteté désirable, pourquoi l'impératif catégorique s'établit en règle inviolable de l'activité de l'homme. Pourquoi l'homme doit-il agir selon les principes de sa raison? Comment celle-ci se pose-t-elle en loi? Kant lui-même n'en est point entièrement satisfait, et il conclut par ces lignes :

(1) *Op. cit.* p. 340.

« On ne peut reprocher à notre déduction du principe suprême de moralité de ne pouvoir faire comprendre la nécessité absolue d'un principe pratique inconditionnel ; mais c'est à la raison humaine en général qu'il faudrait s'en prendre. Comment en effet la blâmer de ne vouloir pas expliquer la nécessité de ce principe au moyen d'une condition, c'est-à-dire de quelqu'intérêt, puisqu'elle ôterait par là à ce principe son caractère de loi morale, c'est-à-dire de loi suprême de la liberté. Et ainsi, si nous ne comprenons pas la nécessité pratique inconditionnelle de l'impératif moral, nous comprenons du moins son incompréhensibilité, et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui cherche à pousser les principes jusqu'aux limites de la raison humaine (1). »

Kant était parti d'une idée grande et élevée : l'indépendance de la morale de tout élément contingent.

La norme du bien et du mal, ce ne sont point les tendances de l'homme, ce n'est point son bonheur. Il faut monter plus haut, il faut recourir à une donnée élevée au dessus de toute contingence : le devoir, la loi.

La base dernière de cet absolu, il a voulu la trouver dans la raison humaine.

C'est là qu'il s'est trompé.

Les deux grands principes de Kant sont :

La volonté agit d'après des principes (représentations des lois).

---

(1) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 126.

La volonté est fin en soi.

Le premier de ces principes est incontestable; mais il est aussi inconciliable avec l'autonomie de la volonté.

Le second de ces principes est faux.

Voilà le point de la discussion.

*
* *

La volonté agit d'après des principes.

Tous les êtres agissent en vertu de lois. Seul l'être intelligent peut agir en vertu de la représentation de ces lois. La volonté humaine n'agit point comme les autres causes : la connaissance, la représentation des lois, est à la fois la condition nécessaire et le distinctif de son activité. La conformité de l'action avec la représentation de ces lois, voilà ce qui fait la moralité de l'action humaine.

Mais ces lois, que sont-elles, sinon des *vérités* générales, auxquelles la conduite doit se conformer pour être bonne? Et la vérité, la raison la fait-elle?

Les lois sont déterminées, elles ne sont point arbitraires. La raison doit embrasser les unes, rejeter les autres; parce que les unes sont vraies, les autres fausses.

Or, Kant lui-même le proclame, l'homme n'est pas l'auteur de la nature, il n'est pas non plus son propre auteur. L'homme n'a pas fait la réalité des choses qui l'entourent, il ne s'est pas fait lui-même.

La vérité, qu'est-elle? N'est-elle pas l'*être connu;* quand possédons-nous la vérité sinon lorsque nous savons *ce qui est?*

L'homme ne fait point la vérité, puisqu'il ne fait

pas la réalité. Il n'est pas l'auteur de *ces lois représentées* dans sa raison, mais qui *existent* indépendamment de sa raison, puisque les lois résultent des choses.

L'erreur fondamentale de Kant se trouve dans le domaine de la logique. Son système de morale est une légitime conséquence de ses idées sur la connaissance. Il admettait, il est vrai, l'existence des choses, choses que nous connaissons empiriquement (comme des phénomènes) mais sans savoir ce qu'elles sont. Les formes selon lesquelles nous connaissons les choses en soi, et qui sont la source de toute connaissance généralisée et métaphysique, ces formes ne viennent que de nous. Voilà son idée fondamentale sur la connaissance. C'est pourquoi ces lois, qui sont les normes dernières de la conduite, Kant a voulu les dériver également de la raison humaine.

Mais une pareille théorie est-elle soutenable?

Encore une fois, qu'est-ce que la vérité, sinon la connaissance de ce qui est?

Sans nous laisser entraîner trop loin dans le domaine de la logique, nous pouvons dire que si l'homme ne peut connaître ce qui est, il ne peut posséder la vérité. En ce cas il est inutile d'essayer de bâtir des systèmes, ils ne seront jamais que des rêveries, sans correspondant objectif.

Les lois sur lesquelles se fonde la morale, l'homme les *connaît*, il ne les *fait* pas; sinon elles ne seraient plus des lois, car elles ne seraient plus vraies.

*
* *

L'homme n'est pas non plus fin en soi. C'est la seconde erreur fondamentale du système que nous étudions.

Ce qui est par soi et en soi, ce qui trouve en soi la raison de son existence, est aussi fin en soi. Ce qui tire son existence d'ailleurs trouve ailleurs sa fin dernière.

En effet, ainsi que le dit admirablement Kant, la cause suprême de toutes choses et de l'homme est une intelligence. Cette intelligence ne peut agir qu'en vertu d'une fin. Ce qu'elle fait, est donc fait en vue d'une fin.

L'homme, aussi bien que tout autre effet de la cause première, se voit attribuer une fin par cette cause. Cette fin n'a pas son origine dans l'homme, mais en Dieu.

L'homme ne peut donc se donner à lui-même la règle de sa conduite. La loi de ses actions, aussi bien que la fin, il ne se l'assigne pas, elle lui est assignée par Dieu.

*
* *

Dieu est la *source de tout être*, et, par conséquent, *de toute vérité*. Dieu est l'*auteur de l'homme*, et, par conséquent, *celui qui lui assigne sa fin*. L'homme n'est pas l'auteur de la vérité, ni, par conséquent, des lois de sa conduite; l'homme n'est pas fin en soi.

Voilà comment tombent nécessairement les deux données fondamentales de la théorie de Kant.

Kant avait élevé l'homme à une place qui ne lui revenait point : il en avait fait la source de la vérité. Il a maintenu l'homme en cette place, et, logiquement, il en a fait aussi la norme du bien. Cette place, c'était celle de Dieu; seule cause première de tout être, il est la source de la vérité et la norme du bien.

Bentham et Stuart Mill.

Exposé du système.

On peut appeler Bentham le père de l'Utilitarisme moderne. C'est lui qui, le premier en ces temps, posa cette doctrine en système.

Il expose succinctement ses idées dans les « *Traités de Législation* » (1).

« Le principe *d'utilité*, énoncé vaguement, est peu contredit : il est même envisagé comme une espèce de lieu commun en morale et en politique. Mais cet assentiment presque universel n'est qu'apparent. On n'attache pas à ce principe les mêmes idées ; on ne lui donne pas la même valeur ; il n'en résulte pas une manière de raisonner conséquente et uniforme.

« La nature a placé l'homme sous l'empire du *plaisir* et de la *douleur*. Nous leur devons toutes nos idées, nous leur rapportons tous nos jugements, toutes les déterminations de notre vie. Celui qui prétend se soustraire à cet assujétissement ne sait ce qu'il dit : il a pour unique objet de chercher le plaisir, d'éviter la douleur, dans le moment même où il se refuse aux plus grands plaisirs, et où il embrasse les plus vives douleurs. Ces sentiments éternels et irrésistibles doivent être la plus grande étude du moraliste et du législateur. Le *principe d'utilité* subordonne tout à ces deux mobiles. »

---

(1) *Traités de Législation civile et pénale.* — Ouvrage extrait des manuscrits de J. Bentham par E. Dumont. Paris 1820. — Ch. I.

« *Utilité* est un terme abstrait; il exprime la propriété ou la tendance d'une chose à préserver de quelque mal ou à procurer quelque bien. *Mal*, c'est peine, douleur, ou cause de douleur. *Bien*, c'est plaisir ou cause de plaisir. »

« ..... La logique de l'utilité consiste à partir du calcul ou de la comparaison des peines et des plaisirs dans toutes les opérations du jugement, et à n'y faire entrer aucune autre idée.

« Je suis partisan du *principe d'utilité*, lorsque je mesure mon approbation ou ma désapprobation d'un acte privé ou public sur sa tendance à produire des peines et des plaisirs; lorsque j'emploie les termes *juste, injuste, moral, immoral, bon, mauvais,* comme des termes collectifs, qui renferment des idées de certaines peines et de certains plaisirs, sans leur donner aucun autre sens : bien entendu que je prends ces mots *peine* et *plaisir* dans leur signification vulgaire, sans inventer des définitions arbitraires, pour donner l'exclusion à certains plaisirs ou pour nier l'existence de certaines peines. Point de subtilité, point de métaphysique; il ne faut consulter ni Platon ni Aristote. *Peine et plaisir,* c'est ce que chacun sent comme tel; le paysan ainsi que le prince, l'ignorant ainsi que le philosophe.

« Pour le partisan du *principe d'utilité* la vertu n'est un bien qu'en vue des plaisirs qui en dérivent : le vice n'est un mal qu'à cause des peines qui en sont la suite. Le bien moral n'est un bien que par sa tendance à produire des biens physiques; le mal moral n'est mal que par sa tendance à produire des maux physiques; mais quand je

dis *physiques*, j'entends les peines et les plaisirs de l'âme aussi bien que les peines et les plaisirs des sens.

« Si le partisan du *principe* d'utilité trouvait dans le catalogue banal des vertus, une action dont il résultât plus de peines que de plaisirs, il ne balancerait pas à regarder cette prétendue vertu comme un vice... S'il trouvait aussi dans le catalogue banal des délits quelque action indifférente, quelque plaisir innocent, il ne balancerait pas à transporter ce prétendu délit dans la classe des actes légitimes, il accorderait sa pitié aux prétendus criminels, et il réserverait son indignation pour les prétendus vertueux qui les persécutent. »

C'est en vain que l'on chercherait dans les écrits de Bentham une démonstration de son système. Tout au plus, s'efforce-t-il de mettre à néant les systèmes opposés, qu'il réduit à deux : le système de l'ascétisme et celui de sympathie et d'antipathie. Nous nous abstenons d'examiner ici cette réfutation, nous l'examinerons ailleurs.

Quant au fond du système, il est identique à celui de Stuart Mill. Ce que nous dirons de l'un vaudra pour l'autre.

***

Beaucoup de philosophes ont voulu considérer le système de Stuart Mill comme une conséquence de ses idées sur la logique. Nous sommes loin de prétendre qu'il n'y ait pas de connexion objective entre les deux doctrines. Toutefois, ce qui a amené ce penseur à ses idées sur la morale, n'a été autre chose que la lecture des œuvres de Bentham. Lui-même en témoigne dans ses

Mémoires, publiés par la fille de sa femme (Mme Taylor). C'est dans l'hiver 1821-1822, bien longtemps donc avant ses travaux sur la logique, que le jeune étudiant (il était né en 1806) commença la lecture des *Traités de législation*. « La lecture de ce livre fit époque dans ma vie, dit-il ; ce fut une des crises de l'histoire de mon esprit... Quand j'eus fermé le dernier volume du traité, j'étais transformé. Le principe d'utilité compris comme Bentham le comprenait, vint prendre dans mon esprit la place qui lui appartenait. »

La théorie de Stuart Mill n'est donc qu'un exposé méthodique des idées que Bentham avait succinctement indiquées dans ses *Traités de Législation* (1).

A vingt ans nous trouvons l'ardent partisan du principe utilitaire s'employant avec passion (2) à le propager et à le défendre. Il organise, d'accord avec James Mill, son père, des conférences et causeries philosophiques ; il écrit dans la *Westminster Review* (fondée par Bentham) pour soutenir ses idées propres et celles du chef de l'école. Ce ne fut toutefois qu'entre 1861 et 1869 que Stuart Mill « retira du dépôt où ils attendaient, des papiers qu'il n'avait pas encore publiés, et qu'il avait écrits dans les dernières années de son mariage (vers 1858). Il en fit, avec quelques additions, un opuscule intitulé : *l'Utilitarisme*, qui parut pour la première fois

---

(1) Pour juger mieux de l'influeuce que Bentham a exercée sur l'esprit de Stuart Mill, on peut remarquer que le vieillard lui confia le remaniement et l'édition de ses écrits sur « *les Preuves* ».

(2) Lui-même dit qu'il y mettait de « *l'esprit de secte* ». *Mémoires*.

dans le *Frazer's Magazine* (1). » C'est dans cet opuscule qu'il a condensé ses pensées sur les bases de la morale. C'est là que nous étudierons ses doctrines.

* *
*

Nous trouvons au Ch. IV de l'*Utilitarisme* tout à la fois l'exposé et la démonstration du système.

« On a déjà remarqué que les questions de fins suprêmes n'admettent pas de preuves dans le sens ordinaire du mot... La doctrine utilitaire pose que le bonheur est désirable, et qu'il est seul désirable comme fin. Toutes les autres choses ne sont désirables que comme moyens pour atteindre cette fin. Que doit-on demander à cette doctrine, quelles conditions doit-elle remplir pour que son but soit bon et digne de foi?

« Un objet est visible ; la seule preuve qu'on puisse en donner, c'est que tout le monde le voit actuellement... de même, j'ai peur qu'on ne puisse prouver qu'une chose est désirable, qu'en disant que les hommes la désirent actuellement. Si la fin que se propose l'utilitarisme n'était pas reconnue comme fin en théorie et en pratique, je crois que rien ne pourrait en convaincre une personne quelconque. On ne peut donner la raison qui fait que le bonheur est désirable, on dit seulement que chaque personne désire son bonheur. C'est un fait, et nous avons ainsi la seule preuve possible que le bonheur est un bien, que le bonheur de chacun est un bien pour chacun, que

(1) *Mémoires*. Chap. VII.

le bonheur général est un bien pour tous. Le bonheur a prouvé ainsi qu'il est *une* des fins de la conduite humaine, et par suite un des critériums de la morale. »

Stuart Mill nous avertit donc de ne pas chercher de preuves proprement dites de son système. Ou il est évident par lui-même, ou il est inadmissible. Il faut que l'exposé du système nous fasse voir qu'il n'y a qu'une fin possible des actions humaines : le bonheur. Le philosophe a montré jusqu'ici que le bonheur est *une* des fins de la conduite humaine.

Il continue (1) :

« Mais par cela seulement il n'a pas montré qu'il soit le *seul* critérium. Pour y arriver, il semble qu'on n'ait qu'à suivre la même méthode, et qu'à montrer que non seulement les hommes désirent le bonheur, mais qu'ils ne désirent pas autre chose. Cependant il est évident qu'ils désirent les choses distinguées du bonheur dans le langage ordinaire. Par exemple, ils désirent la vertu, l'absence du vice, non moins réellement que le plaisir et l'absence de souffrance. Le désir de la vertu n'est pas aussi universel que le désir du bonheur, mais, en fait, il est aussi incontestable. Les adversaires de l'Utilitarisme en concluent qu'ils ont raison de professer, qu'à côté du bonheur, il y a d'autres buts d'action, et que le bonheur n'est pas un principe d'approbation ou de désapprobation.

« Mais l'Utilitarisme méconnait-il que les hommes désirent la vertu ? A-t-il dit que la vertu n'est pas dési-

(1) *Op. cit. loc. cit.*

rable ? C'est tout le contraire. Il soutient qu'on désire la vertu, et qu'on doit même la désirer pour elle-même. On n'a pas à s'occuper de l'opinion des moralistes utilitaires quant aux conditions originales qui font que la vertu est vertu ; ils peuvent croire (comme ils le font) que les actions et dispositions ne sont vertueuses que parce qu'elles sont faites en vue d'un autre but que la vertu ; ceci décidé et accepté, ils ne placent pas seulement la vertu à la tête des choses bonnes comme moyens pour arriver à la fin suprême, ils la reconnaissent encore comme un fait psychologique, comme un bien en lui-même pour l'individu, sans rapport avec une fin. Ils tiennent pour certain que l'état de l'esprit n'est pas bon, lorsqu'il n'est pas attaché à la vertu désintéressée, et qu'alors l'esprit ne peut produire ces résultats désirables qui font qu'il est vertueux. »

Nous n'avons pas à nous occuper, nous dit Stuart Mill, de l'opinion des utilitaires, quant aux « conditions originales qui font que la vertu est vertu. »

Le procédé est pour le moins singulier : C'est précisément là le fond du débat : Pourquoi la vertu est-elle vertu, pourquoi tel acte est-il vertueux, bon, moral ; et nous n'aurions pas à nous occuper de cette question ?

Nous admettons, dit-il, qu'il faut aimer la vertu pour elle-même.

Et c'est la contradiction dans le système. La vertu n'est bonne qu'en tant qu'elle se rapporte à un but distinct de la vertu, mais il faut aimer la vertu pour elle-même ; encore une fois, voilà la contradiction.

Mais laissons le philosophe s'expliquer (1).

« Cette opinion (que la vertu est aimable en elle-même) n'est pas contraire au principe du bonheur. Les éléments du bonheur sont nombreux. Chacun d'eux est désirable en lui-même, et non pas seulement comme partie d'un tout. Le principe d'utilité n'exige pas qu'un plaisir donné, comme la musique, ... soit considéré comme moyen de quelque chose de collectif, qu'on appelle bonheur, ni qu'on les désire comme moyens. Ces choses sont désirées et désirables pour elles-mêmes; en outre elles sont moyen et partie du but. La vertu, suivant l'utilitarisme, n'est pas naturellement et originairement partie du but, mais elle est capable de le devenir; elle le devient dans ceux qui l'aiment d'une manière désintéressée; ceux-là la désirent et la chérissent, non comme moyen de bonheur, mais comme partie de leur propre bonheur.

« Pour que ceci soit plus clair, nous devons rappeler que la vertu n'est pas la seule chose qui, considérée d'abord et nécessairement comme moyen, se soit ensuite associée avec son but, et soit devenue alors désirable en elle-même. Que dirons-nous, par exemple, de l'amour de l'argent? A l'origine, on n'a pas dû désirer l'argent plus qu'on ne désirait un tas de cailloux brillants; il n'a d'autre valeur que celle des choses qu'il paie.... Cependant l'amour de l'argent n'est pas seulement une dès plus grandes forces motrices de la vie humaine, dans beaucoup de cas, on désire l'argent pour lui-même....

---

(1) *Op. cit. loc. cit.*

« La vertu, d'après la conception utilitaire, peut se classer parmi les biens de cette espèce. A l'origine on n'a dû la désirer que parce qu'elle conduisait au plaisir ou écartait la souffrance. Mais, une fois l'association formée entre le moyen et le but, on est arrivé à considérer la vertu comme bonne en elle-même, et on l'a désirée avec autant d'intensité que tout autre bien....

« Il résulte des considérations précédentes, qu'en réalité on ne désire qu'une chose, le bonheur. Quoiqu'on désire, on ne désire un moyen qui conduit au but, c'est-à-dire au bonheur, on ne désire ce moyen pour lui-même, que lorsqu'il est devenu comme une partie du bonheur. Ceux qui cherchent la vertu pour elle-même, la cherchent, soit parce qu'ils ont conscience qu'elle est un plaisir, soit parce que ne pas la posséder est une souffrance, soit pour ces deux motifs réunis..... Nous pouvons maintenant répondre à la question : de quelle sorte de preuve est susceptible le principe d'utilité? Si mon opinion est psychologiquement vraie, si la nature humaine ne désire que ce qui est une partie du bonheur, ou un moyen d'y arriver, nous n'avons et nous ne désirons pas d'autre preuve pour croire que cela seul est désirable. S'il en est ainsi, le bonheur est le seul but des actions humaines, le seul principe d'après lequel on puisse juger la conduite humaine; naturellement il doit être le critérium de la morale, puisque la partie est comprise dans le tout.

« Maintenant il nous faut décider s'il en est réellement ainsi, si l'humanité ne doit rien désirer que ce qui est pour elle le bonheur ou l'absence de souffrance. Nous arrivons ainsi à une question de fait, d'expérience, qui,

comme toutes les questions semblables, est résolue par l'évidence. On ne peut la trancher que par l'expérience personnelle, consciencieuse, aidée de l'observation des autres. Je crois que ces sources d'évidence, consultées avec impartialité, montreront que, désirer une chose en la trouvant agréable, en haïr une autre comme désagréable, sont deux phénomènes inséparables ou plutôt deux parties d'un même phénomène, deux manières de nommer un même fait psychologique. Penser à un objet comme désirable, à moins qu'on ne le désire pour ses conséquences, ou penser à lui comme agréable, c'est une seule et même chose. Et désirer une chose sans que le désir soit proportionné à l'idée de plaisir qui s'y attache, c'est une impossibilité physique et métaphysique. »

*
* *

Critique du système.

Nous croyons, par ces citations loyalement choisies de l'ouvrage principal de Stuart Mill sur la matière, avoir suffisamment fait voir sa pensée. Il nous faut maintenant en faire l'analyse et la critique.

On pourrait demeurer surpris en voyant certains auteurs essayer de battre en brèche les doctrines utilitaires, en disant qu'elles réduisent tout aux plaisirs des sens, et à l'égoïsme.

Et ce n'est certes pas par la modération de la forme, qu'ils corrigent ce qu'il y a d'inexact, disons même d'erroné, dans le fond.

Ils traitent l'utilitarisme de doctrine dégradante;

d'après eux, elle ravale l'homme au rang de la brute. C'est une doctrine de pourceaux — le mot a été prononcé, et plus d'une fois.

Y eut-il des utilitaires qui réduisirent la morale aux plaisirs sensuels, et pour qui les appellations dont nous parlons, sans devenir polies, cesseraient d'être une injure? On pourra peut-être en trouver, mais ceux que l'on attaque, l'ont-ils jamais enseigné?

Pour Bentham on pourrait avoir un moment d'hésitation, parce qu'il dit : « bien entendu que je prends ces mots *peine* et *plaisir* dans leur signification vulgaire... *Peine* et *plaisir* c'est ce que chacun sent comme tel; le paysan ainsi que le prince, l'ignorant ainsi que le philosophe ». Mais il ajoute plus loin : « j'entends les peines et les plaisirs de l'âme, aussi bien que les peines et les plaisirs du corps »; et comme « nemo malus præsumitur », j'aime mieux croire que Bentham, lorsqu'il a parlé de plaisirs, a voulu signifier des plaisirs dignes de l'homme.

Pour Stuart Mill, ceux qui l'attaquent de ce côté doivent jamais n'avoir lu ses ouvrages; car il proteste expressément que, pour lui, le plaisir n'est pas *seulement* celui des sens, mais aussi, et *surtout* celui de l'intelligence et d'une droite volonté. Il ajoute même, avec un peu de méchanceté, et non sans une certaine justesse, « que ce ne sont pas les partisans de l'utilitarisme, mais leurs adversaires, qui présentent l'homme sous un jour dégradant, puisque l'accusation suppose que les êtres humains ne sont capables de se plaire que là où se plaisent les pourceaux ».

Nous sommes loin d'être partisans de l'utilita-

risme ; nous en donnerons la raison plus loin ; mais nous ne saurions non plus souscrire à ces « réfutations » qui s'en prennent à l'homme, sans toucher la doctrine.

Qu'est-ce qu'il faut réfuter, lorsque l'on veut combattre un adversaire? Est-ce ce qu'il dit, ou bien ce que l'on pourrait déduire de l'une ou l'autre de ses prémisses, alors qu'il rejette énergiquement la conclusion? Dans ce cas, on lui dira qu'il est inconséquent, mais on ne lui attribuera pas une assertion qu'il n'a pas émise!

Et c'est bien encore le cas pour l'accusation d'*égoïsme*. Non, Stuart Mill n'a pas enseigné l'*égoïsme* en enseignant le *principe d'utilité ;* il s'en défend avec énergie ; et si sa doctrine, prise dans son sens véritable, contient des contradictions, il a fini par les sentir lui-même, ne s'en rendant malheureusement pas un compte parfait. Ceux qui s'obstinent à voir en lui un champion de l'égoïsme, ont-ils lu ces lignes par lesquelles, en répondant à ses adversaires contemporains, il répond par avance à ceux de leurs successeurs qui veulent l'attaquer du même côté : « Je dois encore répéter ce que les adversaires de l'utilitarisme ont rarement la justice de reconnaître, c'est que le bonheur qui est le principe de morale conducteur de la vie humaine, *n'est pas seulement le bonheur d'un seul agent, mais celui de tous*. Entre son propre bonheur et celui des autres, l'utilitarisme conseille à l'individu d'être aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé. Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth nous trouvons l'esprit complet de la morale de l'utilité. Faire aux autres ce que l'on voudrait que les autres fassent pour vous, *aimer son*

prochain comme soi-même, voilà les deux règles de perfection idéale de la morale utilitaire. »

Devant une pareille déclaration, peut-on soutenir encore que Stuart Mill enseigne l'égoïsme? C'est lui faire dire ce qu'il nie ouvertement!

Que l'on démontre que cette recherche du bonheur d'autrui doit avoir un fondement, que ce fondement, on ne peut le trouver dans le système utilitaire, tel que l'exposent Bentham et Stuart Mill. Ce sera, croyons-nous, une réfutation conforme à toutes les règles de la critique et de la logique.

Mais prêter à un auteur ce qu'il dit expressément ne pas admettre, c'est dénaturer sa pensée, ce n'est pas la réfuter.

*
* *

Prenons donc les assertions du philosophe que nous étudions.

La question à résoudre, c'est celle du fondement de la morale. Qu'est-ce qui fait une action morale ou immorale, qu'est-ce qui fait que la vertu soit vertu?

Quelle est la réponse des utilitaires?

Ils répondent : Ce qui fait le fondement de la morale et le principe d'obligation, c'est la connexion de l'action avec le bonheur.

Voici, en effet, ce que dit Stuart Mill (1) : « Aucune école ne refuse d'admettre l'influence des actions sur le bonheur comme une considération essentielle et prédo-

---

(1) *Op. cit.* Chap. I, page 7.

minante dans beaucoup de détails de morale. Cependant beaucoup refusent de faire de cette influence le *principe fondamental* de la morale et la *source de l'obligation morale.* »

« La croyance qui accepte comme *fondement de la morale* l'utilité ou le principe du plus grand bonheur, tient pour certain que les actions sont bonnes en proportion du bonheur qu'elles donnent... » (1)

« La doctrine utilitaire pose que le bonheur est désirable et qu'il est seul désirable comme fin. »

L'homme ne peut désirer que le bonheur et les autres choses pour le bonheur. Le bonheur est le fondement de la morale : voilà l'assertion utilitaire.

C'est dans les propres écrits de Stuart Mill, que nous chercherons la réfutation de cette assertion. Nous montrerons comment il se contredit manifestement, comment son esprit a été ballotté toujours entre le parti pris du benthamiste et le bon sens de l'homme d'esprit.

On verra toutes ses hésitations dans ce passage de ses mémoires :

« Depuis l'hiver 1821, époque à laquelle j'avais lu pour la première fois Bentham, et surtout dès les premiers temps de la *Revue de Westminster*, j'avais un objectif, ce qu'on peut appeler un but dans la vie : je voulais travailler à réformer le monde. L'idée que je me faisais de mon propre bonheur se confondait entièrement avec cet objet... Cela alla bien quelques années... mais vint

(1) *Op. cit.* Chap. II, page 13.

le jour où cette confiance s'évanouit comme un rêve..... il m'arriva de me poser directement cette question : Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie, soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et les institutions, dans l'attente desquels tu consumes ton existence, puissent s'accomplir sur l'heure, en éprouverais-tu une grande joie, serais-tu bien heureux ? Non ! me répondit nettement une voix intérieure, que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir, tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula..... Au premier moment, j'espérai que le nuage qui venait d'obscurcir mon existence se dissiperait de lui-même ; il n'en fut rien...

« Je me demandais souvent si je pouvais continuer à vivre, si j'étais tenu à continuer à vivre, quand ma vie devait s'écouler au milieu de ce découragement. Il n'est pas possible, me répondais-je, que j'y puisse tenir plus d'un an. Toutefois avant que la moitié de ce temps fût écoulée, un rayon de soleil vint briller dans les ténèbres où j'étais plongé. Je lisais par hasard les Mémoires de Marmontel ; j'arrivai au passage où il raconte la mort de son père, la détresse où tomba sa famille, et l'inspiration soudaine par laquelle lui, un simple enfant, sentit et fit sentir aux siens qu'il serait désormais tout pour eux, qu'il leur tiendrait lieu du père qu'ils avaient perdu. Une image vivante de cette scène se passa devant moi, je fus ému jusqu'aux larmes. Dès ce moment le poids qui m'accablait fut allégé..... Mes impressions de cette période laissèrent une trace profonde sur mes opinions et sur mon caractère. En premier lieu, je conçus sur la vie des idées

très-différentes de celles qui m'avaient guidé jusque là... Je n'avais jamais senti vaciller en moi la conviction que le *bonheur est la pierre de touche de toutes les règles de la conduite*, et le but de la vie. Mais je pensais maintenant que le seul moyen de l'atteindre était *de n'en pas faire le but direct de l'existence*. Ceux-là seulement sont heureux, pensais-je, qui ont l'esprit tendu vers *quelque objet autre que leur propre bonheur,* par exemple vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l'humanité, même vers quelque acte, quelque recherche qu'ils poursuivent *non comme moyen, mais comme une fin idéale*. Aspirant ainsi *à autre chose*, ils trouvent le bonheur chemin faisant. »

La recherche du bonheur comme tel, la recherche formelle du bonheur ne peut satisfaire l'homme : *il faut qu'il recherche autre chose,* qu'il poursuive un objet *non comme moyen mais comme une fin idéale*.

Peut-on concilier ces paroles avec cette assertion que *rien n'est désirable que le bonheur?* N'est-ce pas une contradiction flagrante?

Cette contradiction, d'ailleurs, se retrouve dans l' « *Utilitarisme* ». « L'utilitarisme soutient, qu'on désire la vertu et qu'on doit même la désirer *pour elle-même*... Les utilitaires tiennent pour certain que l'état de l'esprit n'est pas bon lorsqu'il n'est pas attaché *à la vertu désintéressée*. »

D'autre part, tout comme l'argent n'a d'autre valeur que celle des choses qu'il paie, « à l'origine on n'a dû désirer la vertu que parce qu'elle conduisait au plaisir ou écartait la souffrance... » « On ne désire qu'une chose,

le bonheur. Quoi qu'on désire, on ne désire un moyen qui conduit au but, que lorsqu'il est devenu une partie du bonheur. Ceux qui cherchent la vertu pour elle-même, la cherchent, soit parce qu'ils ont conscience qu'elle est un plaisir, soit parce que ne pas la désirer est une souffrance, soit pour ces deux motifs réunis. »

En somme, Stuart Mill a vu que la vertu est désirable pour elle-même, abstraction faite du bonheur qu'elle donne. Il a cru trouver une explication dans l'association, dans l'habitude de considérer la vertu comme liée au bonheur.

Mais cette explication est entièrement insuffisante.

L'association des idées ne peut changer la réalité des choses. — Dans le système utilitaire il restera toujours vrai que la vertu est aimable seulement pour le bonheur qu'elle donne ; et la rechercher en faisant abstraction du bonheur, *serait une aberration*, comme c'est une aberration de rechercher l'argent pour lui-même, abstraction faite de ce qu'il paie.

La question reste ouverte : *la vertu*, *objectivement*, *est-elle aimable pour elle-même, ou seulement pour le bonheur qu'elle procure?* Si la vertu est aimable pour elle-même, l'utilitarisme est une erreur; *s'il n'est pas évident* que la vertu soit aimable seulement pour le bonheur, que rien n'est aimable que le bonheur, l'utilitarisme est une assertion *sans aucune preuve*, puisque, d'après notre philosophe, ce système n'a d'autre preuve que son évidence immédiate.

Or ce principe *non seulement n'est pas évident, mais il est évidemment faux.*

C'est ce qui nous reste à établir pour achever la réfutation du système utilitaire. Nous partons de ce fait admis de tous, sans exclure les utilitaires : Le dévouement est une vertu, le dévouement est désirable. *La recherche du bien d'autrui est désirable pour l'homme, alors même qu'elle tournerait au détriment de celui qui se dévoue.*

Qu'on relise les passages de Stuart Mill que nous avons transcrits, et l'on verra qu'il avance lui-même cette idée. La rejeter, ce serait s'attacher à l'égoïsme, qu'il condamne.

Or : qu'est-ce qui fait que le dévouement soit désirable ?

Peut-on dire que l'amabilité propre de cette vertu, son amabilité *objective*, se réduise au bonheur ? C'est ce qu'il faut soutenir pour être utilitaire, puisque, d'après ce système, *rien n'est désirable que le bonheur.*

Comment cette recherche du bien d'autrui peut-elle se réduire à la recherche du bonheur ?

C'est *pour moi* que cette action est vertueuse, c'est donc *pour moi* qu'elle est aimable. Comment contribue-t-elle à *mon* bonheur?

Directement, elle n'y contribue certes pas, car nous supposons une action qui soit, en somme, un sacrifice pour moi ; une action dont l'omission me donnerait plus de satisfaction que son accomplissement.

Il n'y a qu'une voie par laquelle les utilitaires puissent tenter de s'échapper. C'est de dire que c'est un bonheur d'être vertueux, ou encore, que la vertu apporte une récompense. Mais si l'action apporte le bonheur,

directement ou indirectement *parce qu'elle est vertueuse,* on ne peut dire *qu'elle soit vertueuse parce qu'elle donne le bonheur.* Ce bonheur *suppose* l'action vertueuse, il ne peut donc la *constituer* telle.

L'argument paraît sans réplique. Que si quelqu'un attaché peut-être aux doctrines utilitaires, hésitait à en voir la force, on ne peut que faire appel à son bon sens et à sa réflexion. — Le bonheur d'autrui n'est pas mon bonheur à moi. Cependant je le désire. — Pourquoi? — Parce que rechercher le bonheur d'autrui doit être mon bonheur. — Encore, pourquoi? — Parce que c'est une vertu de le vouloir, et que la vertu apporte le bonheur, par elle-même ou par une sanction extrinsèque. — Pourquoi est-ce une vertu de vouloir le bonheur d'autrui?

Vous tournez dans un cercle vicieux, si vous voulez réduire la vertu au bonheur (1).

Stuart Mill, avait vu que la vertu est aimable en elle-même; il a voulu concilier cette pensée avec le système utilitaire. Au lieu de concilier, il s'est contredit.

Il avait bien avant dans l'esprit cette pensée, que rien n'est désirable que le bonheur.

Cette idée est fausse.

Car la vertu, le dévouement entre autres, est désirable, et ce désir ne peut se réduire au désir du bonheur.

L'erreur, toutefois, est bien pardonnable.

---

(1) Voir les considérations de M. Fouillée sur l'Utilitarisme dans l'*Idée du droit.*

Si Stuart Mill avait dit : « *Rien n'est désirable que le* BIEN », il disait vrai. Son idée a été inexacte ; il l'a formulée : « *Rien n'est désirable que le* BONHEUR ». Partant de cette idée inexacte, il a été amené à soutenir son système, et il est allé se butter à la contradiction qu'il devait mettre dès lors dans le dévouement.

Il reste d'ailleurs un élément essentiel de la morale, qui, dans le système utilitaire ne trouve aucune explication ; c'est *l'obligation.*

D'où vient cette nécessité objective qui la constitue?

Pourquoi serais-je obligé de rechercher mon bonheur et ce qui peut le produire?

Il faut recourir à une donnée plus haute pour en donner l'explication. L'utilitarisme est impuissant à la fournir.

Nous ne sommes pas de ceux qui jettent la pierre à Stuart Mill pour ses doctrines sur la morale. Nous estimons qu'il s'est trompé ; et nous croyons l'avoir montré ; mais nous ne croyons pas que son système soit cette doctrine dégradante, sensuelle et égoïste, que quelques-uns ont voulu y voir. Certes ceux qui voudraient le pousser malgré tout, ceux qui voudraient à tout prix expliquer le dévouement et l'amour d'autrui par la recherche du bonheur, devraient tomber dans l'égoïsme philosophique ; mais lui, il s'en est toujours défendu.

Nous croyons même et nous le démontrerons, qu'il y a entre le bonheur et la morale un lien étroit, non pas le lien de la cause à l'effet, mais celui de l'effet à la cause ; le bonheur est souvent aussi le mobile extrinsèque, qui pousse à la vertu. Nous nous expliquerons à ce

sujet lorsque nous exposerons notre doctrine sur les bases de la morale.

David Hume.

Exposé du système.

On pourrait définir David Hume : un utilitaire qui a vu le point faible de son système, et qui essaie de l'étayer.

Quoique antérieur, en effet, de plus d'un demi siècle, à Bentham et à Stuart Mill, il a vu tout ce que ceux-ci apportent d'arguments et de considérations en faveur de leur thèse, mais il n'en reste point satisfait.

Si Hume a recours au sentiment de bienveillance pour fonder la morale, c'est précisément à cause de la vue claire qu'il a eue, de l'insuffisance de l'utilité en elle-même. C'est ce que fera voir l'analyse de ses « *Essais de morale* » (1).

La question qu'il entreprend de résoudre dans cet ouvrage, est celle-ci : « s'il faut fonder la morale sur la raison ou bien sur le sentiment » (2).

L'une et l'autre opinion lui semble pouvoir s'appuyer sur de spécieux motifs, l'une et l'autre a compté ses partisans.

Entreprenant l'étude psychologique de l'homme, étude qui doit lui révéler les bases vraies de la morale, il examine longuement le *sentiment de bienveillance* qui se trouve au fond du cœur humain ; il montre la

(1) Hume. *Essais de morale.* Amsterdam, 1760.
(2) *Op. cit.* p. 2.

réalité de ce sentiment dans l'amitié, l'amour, la reconnaissance; il en montre une première manifestation dans l'animal lui-même (1).

« On regardera peut-être comme inutile, continue David Hume, de prouver que le sentiment si doux de la bienveillance est une vertu, et qu'il s'attire, dès qu'il se montre, l'estime, l'approbation et les suffrages de tous les hommes » (2).

C'est dans le sentiment de bienveillance que cet auteur trouvera la base dernière de la morale.

Un autre facteur toutefois s'offre à lui : l'utilité.

« ... Il était assez naturel de déduire la morale de l'amour-propre ou de la considération de notre intérêt particulier, et ce système n'est pas précisément le résultat des disputes peu sérieuses des sceptiques.

« Peut-être louerons-nous avec plus de chaleur une action humaine et généreuse, lorsqu'elle contribue à notre intérêt particulier; mais cette circonstance n'est point du tout essentielle; et il nous sera aisé d'amener d'autres personnes à nos sentiments, sans avoir besoin de leur montrer comme utiles pour eux des actions que nous croyons mériter leur approbation et leur applaudissement (3). »

« Ce qui est utile est agréable, et obtient notre approbation, c'est un fait constaté par les observations journalières. Utile pour qui, demandera-t-on? Il faut

---

(1) *Op. cit.* p. 9.
(2) *Op. cit.* p. 19.
(3) *Op. cit.* p. 71.

assurément que ce soit pour quelqu'un ; voyons donc pour quel intérêt : ce n'est pas pour le nôtre, puisque notre approbation s'étend beaucoup plus loin. Il faut donc que ce soit pour l'intérêt de ceux qui retirent les avantages des actions ou des caractères que nous approuvons ; d'où il faut conclure que, quoiqu'éloignés de nous, ils ne nous sont point totalement indifférents. En développant ce principe, nous découvrirons la grande source des distinctions morales.

« L'amour de soi-même est un si grand mobile de la nature humaine, et l'intérêt de chaque homme est en général si étroitement lié à celui de la société, qu'il faut excuser les philosophes, s'ils ont cru que la part que nous prenons à l'intérêt général, pouvait se réduire à l'intérêt qui nous attache à notre propre bonheur et à notre conservation (1). »

« Cependant malgré cette confusion d'intérêts... nous voyons des exemples où l'intérêt particulier est séparé de l'intérêt public, et où il lui est même opposé. Cependant le sentiment moral reste le même malgré ce partage d'intérêts (2). »

On le voit, ces observations sont précisément celles que nous avons apportées contre l'Utilitarisme. Aussi Hume conclut-il :

« Toutes ces considérations nous montrent qu'il faut renoncer au système qui établit tout sentiment moral sur l'amour de soi-même ; nous sommes forcés d'admettre un

---

(1) *Op. cit.* p. 74.
(2) *Op. cit.* p. 75.

amour plus étendu, et de convenir que les intérêts de la société ne nous sont point entièrement indifférents. Désirer l'utilité, c'est tendre à un but déterminé, et il serait contradictoire de dire que les moyens qui nous conduisent à un but nous sont agréables, tandis que le but même ne nous touche aucunement. Ainsi, si l'utilité est la source du sentiment moral, et si cette utilité n'est point toujours considérée comme relative à nous-même, il s'ensuit que tout ce qui contribue au bonheur de la société s'attire notre approbation et notre bienveillance.

« Voilà un principe propre à faire connaître l'origine de la morale, et pourquoi recourir à des systèmes abstraits et éloignés, lorsqu'il s'en présente un si naturel et si clair? (1). »

Quel sera donc le principe qui viendra concilier ces données opposées, qui rendra compte de l'amour que nous avons pour le bien-être d'autrui? C'est dans le *sentiment de bienveillance* que Hume le cherche.

« Trouvons nous de la difficulté à concevoir la force de l'humanité et de la bienveillance, ou bien à comprendre que la vue seule du bonheur, de la joie, de la prospérité, est propre à donner du plaisir, et que la vue de la douleur et de l'infortune nous fait une impression désagréable? Le rire et les pleurs se gagnent, un visage l'emprunte de l'autre. Horace dit :

Ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus (2). »

(1) *Op. cit.* p. 76.
(2) *Op. cit.* p. 77.

« Sous quelque point de vue que nous envisagions cette matière, *le mérite* que l'on attribue aux vertus sociales reste toujours le même, et *tire sa source principale de l'attachement qu'un sentiment de bienveillance naturelle nous donne pour les intérêts de l'humanité et de la société*... il faut nécessairement que l'homme appelle *bien* ce qui contribue à leur bien-être (de ses semblables) et *mal* ce qui tend à leur malheur (1). »

L'auteur résume ensuite son système en ses deux points capitaux :

« ... Il parait d'abord constant que la vue d'utilité est en toute occasion une source de louange et d'approbation, c'est à l'utilité qu'on en appelle pour décider du mérite ou du démérite des actions ; cette considération est la source unique de l'estime que l'on accorde à la justice, à la fidélité, à l'honneur, à la soumission, à la chasteté... en un mot, elle est la base de la principale partie de la morale, qui a pour objet la société humaine et nos semblables (2). »

« Il parait encore que dans le jugement que nous portons sur les hommes et sur les mœurs, et dans l'approbation que nous leur accordons, l'utilité à laquelle tendent les vertus sociales ne nous touche point par un motif d'intérêt particulier, mais par un motif plus étendu et plus général. Il parait que c'est un désir sincère du bien public... (3) »

---

(1) *Op. cit.* p. 90.
(2) *Op. cit.* p. 91.
(3) *Op. cit.* p. 92.

Quelle est enfin la nature de ce sentiment, de cet amour sincère du bien d'autrui? car c'est en ce sentiment que se résume le système moral de David Hume.

« ... Il faut avouer, ce me semble, que le bonheur et l'infortune des autres ne sont point des spectacles indifférents pour nous, et que, sans aller plus loin, la vue du bonheur fait sur nous l'effet d'un beau jour et de cette joie secrète qu'inspire l'aspect d'un paysage bien cultivé, et que la vue du malheur, semblable à un nuage épais qui nous offusque, ou à un paysage inculte et stérile, *afflige notre imagination* (1). »

« Je définis la vertu *toute action ou qualité de l'âme qui excite un sentiment de plaisir et d'approbation dans ceux qui en sont témoins* (2) »

*
* *

Critique du système.

Voilà donc le système de morale de David Hume. Il nous reste à examiner s'il résiste à la critique. L'idée fondamentale est, on l'a vu, que la morale se base en dernière analyse sur un *sentiment de sympathie*.

C'est chose frappante, qu'après avoir consacré un volume entier à la défense de son système, David Hume

(1) *Op. cit.* p. 117.
(2) *Op. cit.* p. 175.
Ces mêmes idées se retrouvent exposées et développées en maint endroit de l'ouvrage que nous analysons; citons les développements que l'on retrouvera pp. 120, 134, 138, 147, 150, 155, 156, 159, 161, 162, 171, 182.

ne puisse s'empêcher d'avouer que son esprit ne se repose point entièrement dans cette conception.

En présence des grandes découvertes scientifiques, et des continuelles discussions sur la moralité, « cette bizarrerie étrange me fait retomber dans la défiance et dans le doute, et je soupçonne qu'une hypothèse si naturelle, si elle eut été vraie, eut été adoptée depuis longtemps avec le suffrage unanime du genre humain ».

La première question qui se pose naturellement à l'esprit, c'est de se demander quelle est la nature du *sentiment de bienveillance*.

L'auteur nous répond que, de même qu'un beau jour, un paysage bien cultivé, nous inspirent une joie secrète, qu'un nuage épais afflige notre *imagination*, *de même* le bien, le mal du prochain excitent en nous un sentiment de sympathie.

A-t-il voulu dire que ce sentiment, lui aussi, n'est qu'une impression sur notre imagination? On pourrait le croire, car David Hume ne donne aucune explication ultérieure sur le sentiment de sympathie.

Si c'est là le sens qu'il donne à sa théorie, il ne serait pas trop sévère de dire qu'elle est délétère, et subversive de la morale.

Que serait en effet une action morale? Une action qui plait à l'imagination? Mais l'imagination ne se complait-elle pas en des actes que la morale réprouve manifestement? Quelle sera la norme, qui permettra d'établir la distinction entre les actes que l'on peut admettre et ceux qu'il faut réprouver?

Et quelle stabilité, quelle unité la morale peut-elle avoir avec une conception semblable?

S'il se trouvait une société, dans laquelle le meurtre et le massacre donnât un sentiment de jouissance à l'imagination de ceux qui en sont témoins, devrons-nous dire que le meurtre, pour cette société, serait un acte moral?

On serait tenté de croire que c'est bien là l'opinion de Hume; car, pour lui, la discussion entre ceux qui fondent la morale sur le sentiment, et ceux qui en veulent trouver la base dans la raison, comporte aussi le point de savoir « si la morale est la même pour tous les êtres intelligents », ou si « elle n'est fondée que sur la conformation particulière des hommes, et sur la façon dont ils sont organisés [1]. » Si donc il se rencontrait des hommes qui trouvent dans le meurtre un plaisir et une jouissance, quelle raison pourrait-on alléguer pour prouver que cette satisfaction est mauvaise, et le meurtre immoral?

Mieux vaut donc croire que Hume, en parlant de l'imagination, n'a voulu que faire une comparaison, que le sentiment dont il fait le principe fondamental de la moralité, ne réside point dans l'imagination, mais dans la volonté raisonnable.

S'il en est ainsi, il faut établir les principes d'après lesquels ce sentiment se détermine, car la volonté se guide d'après des principes présentés par la raison.

Hume l'avait senti. Malheureusement, il n'a point donné à cette idée l'attention qu'elle méritait. Il avait

---

(1) *Op. cit.* p. 2.

reconnu que, « pour préparer les hommes à un tel sentiment, et pour leur faire distinguer quel en est le véritable objet, nous voyons qu'il est souvent besoin de le faire précéder d'un grand nombre de raisonnements ».

Ensuite, de propos délibéré, il a abandonné ce point de vue absolument essentiel.

En effet, de deux choses l'une : ou bien ce sentiment, pour être moral, doit se conformer à la raison, ou bien la raison n'a que voir en fait de moralité.

Cette dernière proposition ne semble guère avoir besoin d'être réfutée. Il faut donc assigner les principes de raison, d'après lesquels le sentiment moral doit se déterminer.

La morale comporte deux éléments : l'élément objectif et l'élément subjectif. Il faut une *règle rationnelle de morale* et un *sujet capable de se conformer à cette règle*.

Le grand défaut du système de David Hume, c'est de s'attacher à l'élément *subjectif*, en négligeant *l'objectif*. Il avait cependant entrevu celui-ci, lorsqu'il écrivait la phrase que nous citions déjà plus haut :

« Pour préparer les hommes à un tel sentiment, et pour leur faire distinguer *quel en est le véritable objet*, nous voyons qu'il est souvent besoin de le faire précéder d'un grand nombre de raisonnements. »

Supposant que le sentiment moral existe, c'est la raison qui doit lui assigner SON VÉRITABLE OBJET, c'est-à-dire : *faire voir à l'homme quelle action est morale, laquelle ne l'est pas*.

Ce n'est donc pas ce sentiment qui fait que l'action soit morale : IL LA SUPPOSE morale ou immorale.

La base de la moralité, il faut la trouver ailleurs. Dira-t-on : c'est dans l'utilité qu'il faut la trouver? C'est retomber en plein dans les inextricables difficultés, dans les cercles vicieux du système utilitaire :

Le dévouement certes est un acte de vertu. Pourquoi? Ce n'est pas mon utilité propre, Hume en convient, qui me le rend désirable. — L'utilité d'autrui? mais pourquoi donc est-elle désirable pour moi? — Parce qu'elle est l'objet du sentiment de bienveillance? Mais ce n'est pas ce sentiment qui rend son objet aimable. Ce sentiment suppose son objet aimable. Hume lui-même nous apprend que la raison doit lui présenter son *objet vrai*. Avant donc que d'être aimé, cet objet, la vertu, est aimable. Pourquoi? — Le sentiment de Hume ne peut trancher cette difficulté.

Il faut donc établir l'amabilité, c'est-à-dire la bonté de l'acte, indépendamment du sentiment par lequel l'homme aime cette bonté.

*
* *

Tout n'est pas erreur cependant dans l'idée de Hume sur le sentiment moral. Une erreur n'est ordinairement qu'une vérité outrée.

L'objet ne suffit point pour la réalisation de l'acte, il faut encore un sujet capable de l'atteindre. S'il n'y avait — par impossible — que la morale objective, jamais on ne verrait d'actes moraux. Il faut encore des sujets capables d'aimer la vertu. L'homme donc doit avoir une faculté qui le rende capable de cet amour.

Hume a eu tort d'appeler cette faculté un senti-

ment; il s'est trompé plus grossièrement, s'il la placée dans l'imagination; bien plus, en cela il s'est contredit, car il admet que l'objet de cette faculté doit lui être présenté par le raisonnement, ce qui jamais ne peut être vrai pour l'imagination.

La vérité dont l'exagération a conduit l'inventeur du sentiment moral à édifier son système, est celle-ci :

Il faut reconnaître dans l'homme une aptitude, un attrait à aimer la vertu, en dehors du sentiment de son intérêt propre. Cette aptitude n'est autre que la volonté : éclairé par l'intelligence, l'homme voit le bien, non seulement dans son propre bonheur et sa satisfaction, mais encore dans la conformité à l'ordre essentiel des choses; et précisément parce qu'il est doué de raison, il voit qu'il est conforme à sa nature d'aimer l'ordre essentiel des choses, que sa raison lui manifeste. C'est de là, de cette conformité à la nature raisonnable, que résulte l'attrait à aimer, non seulement son intérêt, mais encore ce qui est bien.

Herbert Spencer.

Exposé du système.

Spencer a condensé ses vues sur la morale dans *Les bases de la morale évolutionniste* (1). Fidèles à notre système, d'exposer, autant que possible, les doctrines de nos adversaires par leurs propres paroles, nous ana-

(1) *Les bases de la morale évolutionniste*, par HERBERT SPENCER. Paris, Germer Ballière, 1880.

lyserons la partie de cet ouvrage qui regarde le point actuellement en question : qu'est-ce qui fait qu'une action soit morale ou immorale ?

Au *Chapitre I* (de la conduite en général) Spencer nous avertit qu'il est impossible d'étudier à fond une partie d'un tout, sans connaître ce tout lui-même. Qu'ainsi, on ne peut avoir une idée complète et exacte de ce qu'est la conduite morale, si l'on ne pénètre d'abord ce qu'est la conduite en général.. « Le tout dont la morale est une partie, est le tout constitué par la théorie de la conduite prise dans son ensemble, et il faut comprendre ce tout, avant d'en comprendre une partie... D'abord, comment définirons-nous la conduite ? Il n'y a pas identité absolue entre les actes qui la composent et l'agrégat des actions, bien que la différence soit faible.

« Des actions comme celles d'un épileptique pendant un accès, n'entrent pas dans notre conception de la conduite : cette conception exclut les actes qui ne tendent à aucune fin. En reconnaissant ce qui est ainsi exclu de cette conception, nous reconnaissons en même temps ce qu'elle contient, et la définition de la conduite à laquelle nous aboutissons, est celle-ci : ou *l'ensemble des actes adaptés à une fin,* ou *l'adaption des actes à fins*. . . . .

« La conduite en général ainsi distinguée de n'importe quel tout plus large constitué par des actions en général, voyons maintenant *comment on distingue habituellement du reste de la conduite, la conduite sur laquelle on porte des jugements moraux.*

« Comme nous l'avons déjà dit, une grande partie de la conduite ordinaire est indifférente... Il n'est pas

moins clair que la transition des actes indifférents aux actes bons ou mauvais se fait par degrés.

« ... Mais... nous n'aurons pas une compréhension complète de la conduite en considérant seulement la conduite des hommes.

« Nous devons en effet la regarder comme une simple partie de la conduite universelle, de la conduite telle qu'elle se manifeste chez tous les êtres vivants...

« Et nous ne connaîtrons même pas ce tout assez complètement si nous nous bornons à considérer la conduite telle qu'elle se manifeste actuellement autour de nous... Nous avons d'abord, pour préparer le terrain, à étudier l'évolution de la conduite. »

Cette étude de l'évolution de la conduite, il l'entreprend au *Chapitre II.*

Après avoir rappelé l'idée de l'évolution des structures à travers les types ascendants de l'animalité; d'une évolution de fonctions, qui se serait produite *pari passu* avec l'évolution des structures, il avance celle de l'évolution de la conduite, évolution corrélative à l'évolution de structures et de fonctions.

« La conduite, fait-il observer, forme un sujet distinct du sujet des fonctions, moins que celui-ci ne l'est du sujet des structures, mais assez cependant pour constituer un sujet esssentiellement séparé.

« Ces fonctions, en effet, qui se combinent déjà de diverses manières pour former ce que nous regardons comme des actes corporels particuliers, sont recombinées encore... pour former cette coordination d'actes corporels désignée sous le nom de conduite. Nous avons affaire

aux fonctions dans le vrai sens du mot, quand nous les considérons comme des processus qui se développent dans le corps... Mais nous abordons le sujet de la conduite dès que nous étudions les combinaisons d'actions des organes sensoriels ou moteurs en tant qu'elles se manifestent au dehors. »

Remontant ensuite toute l'échelle animale, de l'infusoire, passant par les rotifères, les mollusques, puis par les vertébrés, il arrive à l'homme, et montre que la conduite est d'autant plus parfaite, qu'elle présente une meilleure adaption de moyens à fins.

« La durée de la vie, *qui constitue la fin suprême*, s'accroît parallèlement à cette plus grande élaboration de la vie produite par la poursuite de fins plus nombreuses. »

Toutefois, « pour estimer la vie, nous en multiplierons la longueur par la largeur, et nous dirons que l'augmentation vitale qui accompagne l'évolution de la conduite résulte de l'accroissement de ces deux facteurs... Toute évolution ultérieure de la conduite augmente l'agrégat des actions, en même temps qu'elle contribue à l'étendre dans la durée ».

« Nous n'avons considéré jusqu'à présent que les adaptations de moyens à fins qui ont pour dernier résultat de compléter la vie individuelle. Considérons les adaptations qui ont pour fin la vie de l'espèce. »

Ici encore, remontant l'échelle animale, Spencer établit que la conduite est d'autant plus parfaite, qu'elle adapte mieux les moyens aux fins.

« Cependant on se tromperait en affirmant que

l'évolution de la conduite devient complète, lorsqu'elle atteint une adaptation parfaite de moyens à fins pour conserver la vie individuelle et élever les enfants, ou plutôt je dirais que ces deux premiers genres de conduite ne peuvent pas arriver à leur forme la plus haute, sans qu'un troisième genre de conduite, qu'il nous reste à nommer, atteigne lui-même la forme la plus élevée.

« ... Dans une grande proportion, les adaptations de moyens à fins dont nous avons parlé, sont les composantes de cette « lutte pour l'existence » engagée à la fois entre les membres d'espèces différentes ; et, le plus souvent, une heureuse adaptation faite par une créature implique une adaptation manquée par un être de la même espèce ou d'espèce différente.

« De cette conduite imparfaitement développée nous passons par antithèse à la conduite parvenue à sa perfection. En considérant ces adaptations d'actes à des fins, qui restent toujours incomplètes parce qu'elles ne peuvent être faites par une créature sans qu'une autre créature soit empêchée de les faire, nous nous élevons à la pensée d'adaptations telles que toutes les créatures pourraient les faire sans empêcher les autres créatures de les faire également. Voilà nécessairement le caractère distinctif de la conduite la plus développée.

« Mais nous avons encore une lacune à combler, car il y a un dernier progrès dont nous n'avons pas encore parlé. Outre que chacun peut agir de telle sorte qu'il parvienne à ses fins sans empêcher les autres de parvenir aux leurs, les membres d'une société peuvent s'entr'aider à atteindre leur but. »

Alors :

« Leur conduite s'élève à un degré plus haut encore d'évolution, puisque tout ce qui facilite pour chacun l'adaptation des actes aux fins augmente la somme des adaptations faites et sert à rendre plus complète la vie de tous.

« ... Guidés par cette vérité que la conduite dont traite la morale est une partie de la conduite en général, et qu'il faut bien comprendre ce que c'est que la conduite en général pour comprendre spécialement ce que c'est que cette partie; guidés aussi par cette autre vérité, que pour comprendre la conduite en général, nous devions comprendre l'évolution de la conduite; nous avons été amenés à reconnaître que *la morale a pour sujet propre la forme que revêt la conduite universelle dans les dernières étapes de son évolution.*

« Nous avons conclu que ces dernières étapes dans l'évolution de la conduite sont celles que parcourt le type le plus élevé de l'être, lorsqu'il est forcé, par l'accroissement du nombre, à vivre de plus en plus en présence de ses semblables.

« *Nous sommes ainsi arrivés à ce corrolaire que la conduite obtient une sanction morale à mesure que les activités, devenant de moins en moins militantes et de plus en plus industrielles, sont telles qu'elles ne nécessitent plus ni injustice ni opposition mutuelles, mais consistent en coopérations, en aides réciproques, et se développent par là-même.* »

Dans le *Chapitre III* Spencer se rapproche du langage ordinaire, et cherche à montrer que ce langage,

expression de la pensée commune, répond parfaitement à la théorie évolutionniste qu'il vient d'exposer.

On appelle les actes *bons* ou *mauvais*. Quel est le sens de ces mots?

« Dans quel cas donnons-nous l'épithète de *bon* à un couteau, à un fusil, à une maison?... Les caractères attribués ici par les mots *bon* et *mauvais* ne sont pas des caractères intrinsèques: car, en dehors des besoins de l'homme, ces objets n'ont ni mérites ni démérites. Nous les appelons bons ou mauvais suivant qu'ils sont plus ou moins propres à nous permettre d'atteindre des fins déterminées. Le bon couteau est un couteau qui coupe; le bon fusil, un fusil qui porte loin et juste.

« Il en est de même, si nous passons des objets inanimés aux actions inanimées. Nous appelons mauvaise la journée où une tempête nous empêche de satisfaire quelque désir...

« Si, des choses et des actions où la vie ne se manifeste pas, nous passons aux êtres vivants, nous voyons encore que ces mots, dans leur application courante, se rapportent à l'utilité. Dire d'un chien d'arrêt ou d'un chien courant, d'un mouton ou d'un bœuf, qu'ils sont bons ou mauvais, s'entend dans certains cas de leur aptitude à atteindre certaines fins pour lesquelles les hommes les emploient, et dans d'autres cas, de la qualité de leur chair en tant qu'elle sert à soutenir la vie humaine.

« Les actions des hommes considérées comme moralement indifférentes, nous les classons aussi en bonnes ou mauvaises suivant qu'elles réussissent ou qu'elles

échouent. Un saut est bon, abstraction faite d'une fin plus éloignée, lorsqu'on atteint exactement le but immédiat que l'on se propose en sautant.

« En constatant ainsi le sens des mots *bon* et *mauvais* quand on les emploie dans d'autres cas, nous comprendrons plus facilement leur signification quand on s'en sert pour caractériser la conduite sous son aspect moral. Ici encore, l'observation nous apprend qu'on les applique *suivant que les adaptations de fins à moyens sont ou ne sont pas efficaces*. »

Voilà le principe que Spencer s'attache ensuite à montrer dans les trois ordres des actions humaines : conservation de la vie individuelle, « élevage » des enfants, actes par lesquels les hommes influent les uns sur les autres. Ensuite il expose la correspondance du principe qu'il a émis en étudiant l'évolution de la conduite, avec celui auquel il arrive par l'étude de la notion du bon et du mauvais.

Toutefois, se demande-t-il, « ces jugements sur la conduite impliquent-ils quelque postulat?... Oui, nous avons fait une hypothèse d'une extrême importance, une hypothèse qui est nécessaire pour toute appréciation morale.

« La vie vaut-elle la peine de vivre?... Pour ceux qui regardent la vie non comme un avantage, mais comme un malheur, il faut blâmer plutôt que louer la conduite qui la prolonge...

« ... Il y a un postulat que les pessimistes et les optimistes admettent également. Leurs arguments de part et d'autre supposent comme évident de soi-même

que la vie est bonne ou mauvaise, suivant qu'elle apporte ou n'apporte pas un surplus de sensations agréables.

« ... L'hypothèse impliquée dans ces deux jugements (pessimiste et optimiste) reste donc la même. On se décide encore en comparant la somme des plaisirs à celle des peines.

« ... Il faut donc reconnaître qu'en appelant bonne la conduite qui sert à la conservation de la vie, mauvaise celle qui l'arrête ou la détruit, en supposant ainsi qu'on doit bénir la vie et non la maudire, nous affirmons nécessairement que la conduite est bonne ou mauvaise selon que la somme de ses effets est agréable ou pénible. »

« Il faut soutenir ouvertement ou tacitement que la raison dernière pour continuer de vivre est uniquement de goûter plus de sensations agréables que de sensations pénibles, et que cette supposition seule permet d'appeler bons ou mauvais les actes qui favorisent ou contrarient le développement de la vie. »

La pensée de Spencer est donc celle-ci :

En étudiant les formes successives de la conduite, on arrive à cette conception, que la conduite est d'autant plus parfaite, qu'elle comprend plus parfaitement un plus grand nombre d'adaptations de moyens à fins. La fin suprême, c'est la vie, telle que nous la possédons sur cette terre.

Recherchant ensuite de quelles façons peut se produire l'adaptation de moyens à fins, on arrive à voir qu'elle a lieu dans tous les actes qui favorisent la vie de l'individu ou de l'espèce. Ceux-ci, toutefois, n'arrivent à la perfection de la conduite, que lorsque, en tendant à

prolonger ou à augmenter la vie d'un individu ou d'une espèce, ils cessent d'être un obstacle à la vie d'un autre individu ou d'une autre espèce, mais que, bien au contraire, tous les actes conspirent au bien-être, à la vie de tous. C'est ainsi que l'on arrive à penser que la conduite atteint son plus haut point d'évolution, lorsque les actes, devenant de moins en moins militants et de plus en plus industriels, ne nécessitent plus de lutte, d'oppositions mutuelles, mais deviennent des coopérations et des aides réciproques tendant à augmenter la somme totale de vie.

Et c'est bien là, dit Spencer, ce que les hommes appellent une *bonne* conduite. Qu'est-ce qu'une chose bonne? C'est une chose qui est propre à atteindre sa fin. Une bonne conduite sera donc une conduite propre à atteindre sa fin. Et cette fin, c'est la vie.

Le principe fondamental de la morale est donc celui-ci :

Une action est bonne lorsqu'elle est de nature à contribuer à la réalisation de la fin de l'homme.

*
* *

Critique du système.

Herbert Spencer est-il utilitaire? Stuart Mill a vu dans les théories de Spencer une attaque à l'utilitarisme, et il a même cru nécessaire de repousser cet assaut. D'autre part, Spencer se hâta de protester qu'il n'était nullement antiutilitaire. Qui des deux a raison : ou de l'évolutionniste qui se dit utilitaire, ou de l'utilitaire qui ne reconnait pas ses théories dans l'évolutionisme appliqué à la morale?

Il n'y a pas de quoi rester surpris de cette attitude des deux philosophes, dont l'un prétend être d'accord avec l'autre, tandis que l'autre voit entre eux une séparation radicale. Car il est manifeste que tous deux sont d'accord à dire que la fin qui rend une action morale, c'est la vie heureuse qu'elle procure à l'homme. C'est pourquoi Spencer se dit utilitaire. D'autre part, si l'on se demande ce qui fait que l'action qui a pour fin la vie heureuse, soit morale, Spencer nous dit « *parce que la vie heureuse c'est la fin dernière,* et *qu'une action est bonne* EN TANT *qu'elle contribue à* LA FIN » (1). Stuart Mill nous dit : « Rien n'est désirable que le bonheur ; *si donc une fin est désirable, et une action désirable pour une fin, c'est parce qu'elle contribue au* BONHEUR. »

---

(1) On se persuadera que c'est bien là l'idée de Spencer, par le passage suivant d'une lettre qu'il écrivait en Avril 1871 :

« La morale proprement dite, la science de la droite manière de se conduire, a pour objet de déterminer *en quoi* et *pourquoi* certaines façons de se conduire sont funestes et certaines autres avantageuses. Ces résultats bons ou mauvais ne peuvent être tels par accident, mais bien par une suite nécessaire de la nature des choses, et, à mon sens, c'est la tâche de la science morale, de déduire des lois de la vie et des conditions de toute existence, quelles sont les formes d'activité qui tendent à produire nécessairement le bonheur ou à produire le malheur. Les conclusions qu'elle aura ainsi énoncées devront passer en lois de notre conduite. — *Il faudra y obéir, sans regarder au bonheur ou à la souffrance qui en résulte directement*... S'il est vrai que la pure honnêteté exige un arrangement de toutes choses qui est beaucoup trop bon pour les hommes du temps, il ne l'est pas moins que le simple intérêt ne tend pas par lui-même à créer un état de choses supérieur à ce que nous voyons. La morale absolue a besoin du frein de l'intérêt pour ne point se jeter dans les absurdités de l'utopie — mais l'intérêt a besoin de la morale absolue, seul aiguillon qui puisse l'exciter au progrès. »

Les scolastiques diraient qu'ils sont d'accord sur l'*objet matériel : la vie heureuse, qui est la fin ;* qu'ils se séparent sur l'*objet formel ;* cette fin, la vie heureuse, est bonne selon l'un *parce que fin,* selon l'autre *parce que heureuse.*

Que si, ce que nous ne croyons pas, les idées de Spencer et de Stuart Mill coïncidaient entièrement, les arguments que nous avons apportés contre celui-ci vaudraient contre celui-là.

Mais, nous le répétons, nous croyons que Spencer a eu le regard plus pénétrant que Stuart Mill, et, en s'écartant de celui-ci, il s'est rapproché de la vérité, sans toutefois l'atteindre.

Pourquoi une action est-elle bonne selon lui ? Parce que rechercher la vie heureuse et le perfectionnement de l'espèce, c'est la fin de l'homme et de son activité.

Le principe dernier dans ce système est celui-ci : il est bon d'agir conformément à sa fin. *Ce principe, nous l'admettons, bien que nous ne l'estimions pas suffisant à lui-seul pour rendre pleinement compte de la morale.*

Il ne peut être question en effet, que de la fin dernière, de la fin propre de l'homme ; non de la fin immédiate de l'action. Sinon un vol habilement exécuté serait une bonne action. Il ne peut s'agir de cela. Spencer, quand il dit qu'une conduite, qu'une action est bonne si elle est propre à atteindre sa fin, ne peut parler que de cette fin qui est la fin de l'homme comme tel, de la fin de la nature humaine et de toutes les actions qui découlent de cette nature. C'est dans ce sens que nous prenons le principe du philosophe évolutionniste, et c'est dans ce sens que nous l'admettons.

Si nous n'admettons pas le système de Herbert Spencer, c'est parce qu'il met la fin de l'homme là ou nous refusons de la reconnaître.

Toute notre réfutation de cette théorie consistera donc à montrer que la fin de l'homme n'est pas la vie heureuse, telle que Spencer la comprend. Cette réfutation, *nous ne faisons que l'indiquer,* parce que ce n'est pas pour nous le moment d'exposer quelle est en réalité la fin de l'homme. Nous le ferons plus loin, lorsque nous exposerons nos idées sur les bases de la morale.

Nous nous contentons de faire remarquer que toute la question est là : *Poursuivre sa fin, c'est la morale. Quelle est la fin de l'homme?* Cette fin n'est pas celle qu'assigne Spencer.

Nous devons toutefois faire remarquer encore que ce système, si l'on s'en tient à l'idée de la fin *en elle-même*, ne rend nullement compte de l'*obligation.* Pourquoi suis-je obligé à agir de telle façon? Parce que agir autrement s'oppose à ma fin. Ma fin est-elle *obligatoire* pour moi? La théorie évolutionniste ne peut en rendre compte? L'obligation suppose un principe qui s'impose à la volonté. S'il me plait de jouir de l'existence d'une certaine façon, qu'est-ce qui vient m'imposer cette nécessité morale de ne pas en agir ainsi? Voilà une question que l'évolutionnisme laisse sans réponse. *La fin de l'homme n'est pas celle que Spencer indique. Sa théorie ne rend pas compte de l'obligation. Voilà ce que nous objectons à cette doctrine.* Ces idées prendront lumière et force lorsque nous traiterons ex professo ces matières.

Schopenhauer.

Exposé du système.

Schopenhauer est un de ces auteurs dont on ne peut tourner la dernière page, que le cœur serré ou perverti. Il est évidemment, comme le dit son traducteur M. Burdeau, « un de ces esprits qui ont à la fois la force et la brutalité, et qui confondent l'une avec l'autre. » Et cette force, il l'emploie toute entière à détruire, à faire le vide dans l'esprit et dans le cœur. Sa brutalité ne respecte rien, jetant le mépris et l'injure aux doctrines et aux hommes, sans se donner, le plus souvent, la peine d'apporter une réfutation.

Esprit railleur, il trouve en tout prétexte à exercer sa verve, souvent haineuse; esprit cynique, il ne recule jamais devant la conséquence d'un principe une fois émis, dût-elle anéantir toute idée d'ordre et de bien.

Dans son immense orgueil, il n'hésite pas à se proclamer le docteur qui vient enseigner à l'humanité ce qu'elle cherche depuis tant de siècles, sans l'avoir, d'après lui, jamais trouvé.

Voilà des milliers d'années, nous dit-il, que l'on croit à la morale, mais jamais on n'a su ce qu'elle est. Le devoir! illusion. « La notion du devoir n'appartient qu'à la morale théologique » ; et celle-ci doit se tenir bien honorée d'avoir été éconduite en quelques lignes de sarcasmes, étouffant deux idées, qui parviennent à peine à se faire jour : La volonté de Dieu nous est inconnue ; un acte fait en vue d'une récompense à obtenir ou d'une peine à éviter, ne serait pas moral.

Nous répondrons lorsque nous examinerons les objections à notre doctrine.

Schopenhauer se plaint du procédé de certains philosophes allemands, qui réfutent leurs adversaires par des arguments un peu trop « ad hominem », les déclarant « dépourvus de conscience morale », ou voyant en eux des « êtres atteints de cette grossièreté d'âme qui vous rend incapable de philosophie, et qui est le propre du vulgaire profane, de la brute épaisse... » « Quand on en est réduit, pour soutenir une doctrine, à de telles audaces, dit-il encore, chacun sent ce qu'elle peut valoir. Et pourtant, c'est au respect qu'inspiraient ces coups de force, qu'il faut attribuer la naïve confiance des Kantiens en leur impératif catégorique. »

Nous faisons nôtres ces réflexions de Schopenhauer, mais contre lui, parce qu'il a fait siens les procédés dont il se plaint.

« Il n'y a plus que les ignorants et les esprits grossiers, pour croire encore à une liberté qui appartiendrait à chacun des actes de l'homme, à un *liberum arbitrium indifferentiæ* (1). »

Quand un homme a l'impertinence de douter de la nécessité de ses actes, « cet homme est encore un philosophe mal dégrossi, et qui ne possède pas même les éléments. » « L'idée d'un enchaînement rigoureux des actions humaines, voilà la ligne de démarcation, qui sépare les têtes philosophiques d'avec le reste (2). »

---

(1) *Le fondement de la morale*, par ARTHUR SCHOPENHAUER. — Paris. Alcan 1888 p. 80.

(2) *Op. cit.* p. 89.

On n'est pas plus aimable pour ses adversaires! Oui! « c'est au respect qu'inspirent ces coups d'audace, qu'il faut attribuer la naïve confiance » de ceux qui font de Schopenhauer leur maître. Oui! « quand on en est réduit, pour soutenir une doctrine, à de telles audaces, chacun sent bien ce qu'elle peut valoir! »

Aristote? philosophe mal dégrossi! S. Augustin? il ne possède pas même les éléments! S. Thomas, Suarez, Leibnitz, Bossuet, tous les philosophes chrétiens et spiritualistes, esprits ignorants et grossiers! Les philosophes? Schopenhauer et les déterministes, et personne en dehors d'eux!

Et Schopenhauer dit plus vrai qu'il ne pourrait paraître, lorsqu'il exprime cette pensée, que c'est à ces coups de force, à cette débauche d'invectives et de sarcasmes, que certaines théories philosophiques doivent tout leur succès. Enlevez-lui, à lui-même, son style de pamphlétaire, il ne restera plus rien de ses écrits.

Mais ils sont rares, ceux qui, en lisant, savent faire abstraction de la forme, et se demander ce que vaut le fond. Il est plus facile de se moquer que de réfuter, il est plus facile de nier que d'établir, il est plus aisé de se tenir du côté de ceux qui traitent leurs adversaires d'imbéciles, que de montrer combien sottement ils blasphèment ce qu'ils ignorent.

Nous demandons en grâce à ceux qui sont épris de ce triste philosophe, de vouloir réduire en syllogismes les allégations qu'il vante si haut; ils n'iront pas jusqu'au bout! ils seront écœurés avant d'arriver à mi-chemin. C'est toutefois la besogne que nous devons

entreprendre, pour rester fidèles à ce que nous avons promis. Lorsque nous avons étudié Kant, Spencer, Stuart Mill, nous n'avons pu nous retenir d'exprimer un sympathique regret, en voyant de tels esprits se fourvoyer. En étudiant Schopenhauer, on ressent l'indignation que provoque la vue d'un homme qui ne cesse de couvrir la vérité de sa bave haineuse.

Pour la question qui nous occupe, nous avons à examiner son ouvrage sur « *Le fondement de la morale* ».

Sur vingt pages de ce volume, quinze au moins sont exclusivement tissées de moqueries, qui n'ont pas même la prétention d'être spirituelles. Les moqueries, nous les dédaignons. C'est par un haussement d'épaules que l'on répond à de semblables raisons.

Quand on rencontre un livre dans lequel les adversaires sont traités successivement d'ânes, (que le lecteur me pardonne de reproduire ces expressions, que Schopenhauer a peut-être trouvées bienséantes) d'esprits grossiers, de vieilles femmes en bonnet de docteur, on serait tenté de le jeter, sans examen ultérieur, dans un rayon perdu de sa bibliothèque. Nous avons voulu vaincre notre dégoût pour ces procédés, et relever, dans cet amas de gros mots, ce qui prétend être des arguments. Voyons donc quelle est la pensée du philosophe de Dantzig.

Toute la première partie de l'ouvrage est consacrée à réfuter Kant et son école.

Passons.

Au *chapitre III* commence l'exposé de son système;

au paragraphe XIII il émet l'idée que la morale est une qualité qui se rencontre bien rarement dans les actions humaines; que surtout l'égoïsme et la force font que l'homme conserve l'équité extérieure. Cette assertion n'a qu'une importance secondaire ; passons encore ; car, en somme, il admet qu'il y a des actions morales. Qu'est-ce qu'une action morale? Voilà la question. C'est ici que le système de Schopenhauer commence à se dessiner.

« Peut-être m'objectera-t-on que la morale n'a pas à s'occuper de la conduite que les hommes tiennent ; que cette science a à déterminer comment les hommes *doivent* se conduire. Mais c'est là justement le principe que je nie. J'ai assez fait voir dans la partie critique de cet essai, que la notion du *devoir*, la forme impérative prise par la morale, n'appartiennent qu'à la morale théologique, et hors de là perdent tout sens et toute valeur. Pour moi, tout au contraire, je propose à la morale ce but, d'exposer les diverses façons dont les hommes se conduisent, entre lesquelles, au point de vue du moraliste, les différences sont si grandes ; de les expliquer, de les ramener à leurs principes derniers. Dès lors, pour découvrir le fondement de l'éthique, il n'y a qu'une route, celle de l'expérience ; il s'agira de rechercher si, absolument parlant, il se rencontre des actes, auxquels il faut reconnaître une *valeur morale véritable,* tels que seraient des actes d'équité spontanée...

« Il faudra ensuite les traiter comme des phénomènes donnés, qu'il s'agira d'expliquer correctement, c'est-à-dire de ramener à leurs causes vraies; donc nous aurons à découvrir les motifs propres qui décident les hommes à

des actes de la sorte, si différents en espèce de tous les autres. Ces motifs, et la faculté d'en éprouver les effets, voilà quel sera le principe dernier de la moralité; la connaissance de ce principe nous donnera le fondement de l'éthique. »

Pas d'obligation, pas de devoir, pas de forme impérative de la morale. Tout cela n'appartient qu'à la morale théologique! Mais cette morale théologique, daignez au moins la réfuter! C'est ici que vous vous séparez de ce que l'on a admis jusqu'à vous! C'est donc ici qu'il vous faut montrer que vous avez la vérité par devers vous, et que tout le monde, jusqu'à vous, s'est trompé! Le devoir n'appartient qu'à la morale théologique! et c'est à peine que l'on peut retrouver dans votre ouvrage deux propositions qui constituent, d'une façon incidente, un simulacre de réfutation!

Mais vous admettez qu'il y a des actions morales. Qu'appelez-vous de ce nom? L'employez-vous dans le sens usuel, ou lui donnez-vous un sens nouveau? Si vous en changez la signification, vous avez tort; les mots n'ont que le sens qui leur est octroyé par l'usage. Si vous employez ce mot comme tout le monde l'emploie, « commencez s'il vous plait, par étudier un peu ce qu'il signifie! » Jusqu'à vous, a-t-on conçu la morale sans obligation?

Toutefois il y a des actions morales. « Le propre, la caractéristique de ces actes, c'est, croyons-nous, qu'ils excluent cet ordre de motifs, dont s'inspirent tous les actes des hommes, les motifs *d'intérêt*, au sens large du mot... l'absence de tout motif égoïste, voilà le *critérium de l'acte qui a une valeur morale*.

« Les actions moralement bonnes étant ainsi définies, et nous étant accordées pour réelles, maintenant il nous faut les traiter comme un phénomène à nous proposé, et qu'il s'agit d'expliquer; donc il faut chercher ce qui peut pousser les hommes à des actes de la sorte; si nous venons à bout de cette recherche, nous aurons nécessairement mis au jour les véritables motifs moraux; et comme c'est sur ces motifs que doit s'appuyer toute éthique, notre problème sera résolu (1). »

L'action morale est donc celle qui n'est pas basée sur les motifs d'intérêt propre, mais sur la recherche du bien d'autrui. Comment l'homme peut-il agir par des motifs semblables?

Schopenhauer exclut, comme d'habitude, par un ukase de son omniscience, les devoirs envers Dieu et envers soi-même.

Schopenhauer nie; nous affirmons; il n'a garde de prouver son opinion; nous démontrerons la nôtre.

Continuons à exposer le système; nous verrons bientôt par quels étais il sera obligé de remplacer « les antiques appuis de la morale, qui sont pourris ».

Plus haut (2) Schopenhauer disait, que, « pour découvrir le fondement de l'éthique, il n'y a qu'une route, celle de l'expérience »; — nous voici invités à le suivre sur un terrain bien différent. Il déclare prendre comme base neuf propositions, dont *sept*, je le répète, *sept*, doivent être admises, dit-il, comme des axiomes. (3)

---

(1) *Op. cit.* p. 114.
(2) *Op. cit.* p. 103.
(3) *Op. cit.* p. 115.

Pour montrer combien ces propositions sont, pour la plupart, gratuites, combien elles sont équivoques, combien elles contiennent d'erreurs, il faudrait entreprendre une discussion qui deviendrait fastidieuse, et qui sortirait des limites auxquelles nous devons nous astreindre.

Dans l'examen rapide d'un système, il est impossible de s'arrêter à toutes les propositions et à toutes les erreurs. Il faut montrer la tendance d'ensemble de la théorie, et abandonner les lignes de détail. Allons droit à la thèse ; nous verrons combien elle est radicalement fausse ; elle ne peut donc se fonder logiquement sur des principes vrais.

Que l'action soit faite en vue du bien d'autrui, ou en vue du bien de l'agent, voilà ce qui la classe parmi les actions morales, ou l'exclue de cette catégorie (1).

« Or, continue notre philosophe, pour que mon action soit faite uniquement *en vue d'un autre,* il faut que *le bien de cet autre soit pour moi, et directement, un motif* au même titre où *mon bien à moi* l'est d'ordinaire.

« De là une façon plus précise de poser le problème : comment donc le bien et le mal d'un autre peuvent-ils bien déterminer ma volonté, directement, à la façon dont seul, à l'ordinaire, agit mon bien ?... Evidemment il faut que cet autre devienne la fin dernière de mon acte (2). »

« C'est supposer que je suis identifié avec lui..., mais je ne puis me glisser dans la peau d'autrui ; le seul moyen où je puisse recourir, c'est donc d'utiliser la *con-*

(1) *Op. cit.* p. 116.
(2) *Op. cit.* p. 117.

naissance que j'ai de cet autre.., afin de m'identifier avec lui, assez pour traiter, dans ma conduite, cette différence comme si elle n'existait pas... C'est là le phénomène quotidien de la pitié.

« ... *Cette pitié, voilà le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité*. Si une action a une valeur morale, c'est dans la mesure où elle en vient ; dès qu'elle a une autre origine, elle ne vaut plus rien.

« Certes le fait est étonnant, mystérieux même ; c'est là en vérité le grand mystère de la morale ; c'est pour elle le fait primitif, la pierre de borne ; seule la métaphysique, avec ses spéculations, peut aventurer ses pas au delà. En ces moments-là, la ligne de démarcation, qui nous apparaît à la lumière naturelle, et qui sépare l'être de l'être, nous la voyons, cette ligne, s'effacer, le non moi jusqu'à un certain point devient le moi (1). »

Schopenhauer résume sa démonstration (2) : « Il n'y a que trois motifs généraux, auxquels se rapportent toutes les actions des hommes... c'est *a) l'égoïsme*, ou la volonté qui poursuit son bien propre (il ne souffre pas de limites) ;

b) la *méchanceté*, ou la volonté poursuivant le mal d'autrui (elle peut aller jusqu'à l'extrême cruauté) ;

c) la *pitié*, ou la volonté poursuivant le bien d'autrui (elle peut aller jusqu'à la noblesse et à la grandeur d'âme).

« Il n'est pas d'action humaine qui ne se réduise à

(1) *Op. cit.* p. 118.
(2) *Op. cit.* p. 119.

l'un de ces trois principes; toutefois, il peut arriver que deux y concourent. Or, nous avons admis qu'il se rencontre en fait des actions morales; il faut donc qu'elles sortent de l'une de ces trois sources. Or, d'après la prémisse 8 : égoïsme et valeur morale s'excluent, (un des neuf principes avancés par l'auteur) elles ne peuvent naître du premier motif; encore moins du second; car celles qu'inspire ce dernier sont toutes blâmables, et quant à celles qu'inspire le premier, elles sont en partie indifférentes pour la morale. Donc nécessairement elles résultent du troisième. (1) »

Faisons remarquer, en passant, cette étrange manière de raisonner : toutes les actions découlent de trois sources; donc les actions morales doivent en découler également. Ce n'est pas de la seconde, car cette source ne donne que des actions mauvaises. *Quant à la première, les actions qui en découlent, sont* EN PARTIE *indifférentes pour la morale;* donc les actions morales dérivent de la troisième source. — Et cette *partie* des actions sorties de la première source, qui ne sont pas indifférentes pour la morale, qu'en faites-vous? Si vous voulez faire de l'escamotage, vous laissez voir la boîte; si c'est du raisonnement, franchement, il n'est pas fort!

Mais Schopenhauer a reconnu que l'homme peut être juste et charitable; qu'il y a des actions dans lesquelles on respecte le bien du prochain; et il a cherché à les expliquer, en disant que l'homme est juste et chari-

---

(1) *Op. cit.* p. 120.

table par pitié, c'est-à-dire : parce qu'il ne veut pas le mal d'autrui. On pourrait n'y voir qu'une nuance de la constatation du fait : l'homme veut le bien du prochain, parce qu'il ne veut pas son mal.

Mais ce n'est pas tout de constater le fait, et de l'expliquer en l'énonçant d'une autre façon ; il faut trouver *la raison d'être* du fait : d'où vient la pitié au cœur de l'homme. Nous trouvons cette raison exposée en ces termes :

« La multiplicité, la division n'atteint que le phénomène, et c'est un seul et même être qui se manifeste dans tout ce qui vit. Aussi n'est-ce pas quand nous supprimons toute barrière entre le moi et le non-moi, que nous nous trompons ; c'est bien plutôt dans le cas contraire. Aussi cette façon de voir, les Indous la nomment *Maïa,* c'est-à-dire, apparence, illusion, fantasmagorie. L'autre, comme nous l'avons vu, fait le fond même du phénomène de la pitié, la pitié n'en est que la traduction en fait. Ce serait donc là la base métaphysique de la morale ; tout se réduit à ceci : qu'un individu se reconnaîtrait lui-même et son être propre, en un autre... » (1)

« Un homme fait l'aumône ; il ne songe ni de près ni de loin, à rien autre chose qu'à diminuer la misère qui tourmente ce pauvre. Eh bien, cet acte serait impossible, *s'il ne savait qu'il est cet être même*, qui lui apparaît sous cette forme déplorable, s'il ne reconnaissait enfin son propre être, son être intime, dans cette apparence étran-

(1) *Op. cit.* p. 188

gère. Et voilà pourquoi, dans le chapitre précédent, j'ai appelé la pitié le grand mystère de l'éthique. » (1)

* * *

Critique du système.

Voilà donc le système du nébuleux philosophe qui a trouvé tant de vogue de nos jours. A quoi la doit-il?

Les esprits sont-ils tourmentés à ce point, qu'ils se jettent entre les bras de quiconque leur dit avec l'audace la plus injustifiable : je vous apporte la vérité !

Qu'est-ce donc qui a fasciné tant d'intelligences, et leur a fait admirer les idées de cet étrange penseur?

Que trouve-t-on dans son système, qui donne satisfaction à l'esprit?

Solon disait : « Je vieillis en apprenant tous les jours quelque chose. » Ami lecteur, n'est-ce pas qu'à lire Schopenhauer on apprend quelque chose, et des choses que l'on n'aurait jamais soupçonnées sans son assistance bienveillante?

Certes vous avez fait l'aumône bien des fois; et vous l'avez faite « pour diminuer la misère qui tourmentait un pauvre ». Mais vous êtes-vous jamais douté que « cet acte eut été impossible, *si vous n'eussiez su que vous étiez cet être même,* qui vous apparaissait sous cette forme déplorable? »

Je ne sais si je suis pétri d'une autre pâte que le

---

(1) *Op. cit.* p. 192.

reste de l'humanité; mais je dois confesser que s'il m'est arrivé de sentir de la pitié pour un homme, je n'ai jamais eu la connaissance de mon identité avec lui!

« C'est un seul et même être qui se manifeste dans tout ce qui vit! » Vous donc, mon lecteur, vous n'êtes qu'un avec Schopenhauer, et je ne suis qu'un avec vous ; et quiconque *ne connait pas* cette identité de l'être entre tous, est incapable de pitié et de vertu!

Voilà les doctrines qui doivent remplacer les « rêveries » des philosophes qui ont pensé autrement que Schopenhauer!

Nous connaissions les vapeurs du Rhin; voilà les brumes de la Baltique!

Et Schopenhauer nous disait : « il n'y a qu'une route pour découvrir les fondements de la morale, celle de l'expérience »!!

Résumons le système :

L'obligation; elle n'a de fondement que dans la morale théologique, donc elle n'existe point.

Devoirs envers Dieu et envers soi-même; il n'y en a point.

La justice et la charité s'expliquent par la pitié, qui, elle-même, a sa source dans *l'identité des êtres ;* car Schopenhauer proclame que c'est une illusion de croire que vous ne soyez pas lui, et qu'il ne soit pas vous-même !

Les deux premiers chefs, nous les réfuterons en prouvant la réalité de l'obligation, et l'existence de rapports entre l'homme et Dieu. Nous ne pouvons le faire ici sans de longues et fastidieuses redites.

Quant au troisième point, disons en quelques mots

encore : L'explication que Schopenhauer donne du phénomène de la pitié, contient une double contradiction, la première, avec ce qu'il disait plus haut dans son style élégant : « Je ne puis me glisser dans la peau du prochain ; le seul moyen où je puisse recourir, c'est donc d'utiliser la *connaissance* que j'ai de cet autre... »

Lorsqu'il écrivait cette phrase, il approchait de la vérité. Aussi s'est-il empressé de se contredire, et de déclarer que l'homme ne se trompe pas, lorsqu'il supprime toute barrière entre le moi et le non-moi.

Il approchait de la vérité, car c'est, en effet, en utilisant la connaissance que l'on a d'autrui, et des rapports avec lui, que l'on arrive à la pitié et à toutes les vertus ayant pour objet le bien du prochain.

Une autre contradiction se trouve entre l'exclusion de la recherche du bien propre dans les actes vertueux, et l'explication de la pitié par l'identité des êtres. L'action n'est vertueuse, que pour autant qu'elle n'ait pas pour mobile le bien de celui qui la fait. Pourquoi l'homme peut-il désirer le bien d'autrui ? Parce que le bien d'autrui est son propre bien. Une action est bonne par l'exclusion de toute recherche du bien propre. Mais une telle action n'est possible que pour autant que le bien d'autrui soit celui de l'agent, qu'en recherchant le bien d'autrui on recherche son propre bien !

Notre philosophe a senti *qu'il ne pouvait désirer, aimer* une chose, qu'en tant *qu'elle est aimable et désirable pour lui ;* qu'une chose n'est aimable et désirable, que parce qu'elle est un bien pour celui qui la désire ou

l'aime. Mais il a cru voir là de l'égoïsme, et il a été épouvanté; de là ces idées opposées. De l'égoïsme, ce n'en est point. L'égoïste est celui qui recherche son *utilité* ou sa *jouissance;* ce n'est pas celui qui cherche à faire ce qui est *bon*, dans un autre sens du mot. Le mot « *bon* » ne signifie pas la même chose, lorsque je dis : il m'est bon d'avoir des richesses; et lorsque je dis : il m'est désirable, il m'est bon de me sacrifier pour la patrie; dans le premier cas, j'ai en vue la jouissance; dans le second, l'observance des relations auxquelles mon intelligence me montre sujet. Je ne pense pas que des héros, comme Arnold von Winkelried, que Schopenhauer aime à citer comme exemple de vertu, aient songé, en se faisant tuer dans la bataille, à leur identité avec leurs frères d'armes, mais bien à leurs relations avec leurs concitoyens, et au DEVOIR.

ART. II. — DROIT.

Nous avons étudié plus haut l'*idée du droit ;* nous avons vu, par l'analyse de cette idée, que l'on conçoit le droit comme un *pouvoir inviolable.*

De même que pour expliquer la morale, plusieurs systèmes ont été proposés pour établir l'objectivité correspondante à l'idée du droit.

C'est chez Kant, Spencer, Stuart Mill et M. Beaussire que nous trouvons les théories qui ont le plus l'apparence de la vérité.

Kant.

Exposé du système.

Au début de son étude sur le droit (1), Kant s'empresse de préciser la question. Il ne s'agit pas de savoir « ce qui est *de droit* » mais « ce qu'est *le juste, le droit.* (2) »

Tout d'abord, l'idée de droit comprend seulement les relations extérieures et pratiques entre diverses personnes, en tant que les actions de l'une peuvent influer sur celles de l'autre (3).

Il ne s'agit point toutefois de la relation entre la

---

(1) KANT. *Rechtslehre.* Leipzig. — Einleitung, p. 32.

(2) Non pas : Quid juris; was Rechtens sei ; mais : quid justum vel injustum, was Recht sei.

(3) Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht (das ist der moralische Begriff derselben) betrifft *erstlich* nur das aüssere und zwar praktische Verhältniss einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Factor auf ein ander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können.

liberté de l'un et le désir, le souhait de l'autre, ainsi qu'il en est en matière de charité; il s'agit seulement de la relation de liberté à liberté (1).

Il n'est pas question non plus de ce qu'un homme peut désirer atteindre par l'exercice de sa liberté, de la matière sur laquelle elle s'exerce; la liberté formelle seule est en jeu, il faut que la liberté de chacun se concilie avec celle des autres. Le droit n'est donc autre chose, que l'ensemble des déterminations d'après lesquelles les libertés s'accordent selon une loi générale (2).

Une action est juste, elle respecte le droit, si elle laisse subsister intacte la liberté d'autrui en elle-même et dans son action. Il ne faut point que l'intention même de celui qui fait une action, soit de respecter le droit, de sauvegarder la liberté d'autrui; il suffit que la maxime d'après laquelle la volonté se détermine, ne soit point de nature à porter atteinte à la liberté.

---

(1) Aber *Zweitens* bedeutet er nicht das Verhältniss der Willkühr auf den Wunsch (folglich auch auf das blösse Bedürfniss) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkühr des anderen.

(2) *Dreitens* in diesen wechselseitigen Verhältnisse der Willkühr kommt auch gar nicht die Materie der Willkühr, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dm object, was er will, zur absicht hat, in Betrachtung, z. B. es werd nicht gefragt, ob jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältniss der beiderseitigen Willkühr, sofern sie blos als frei betrachtet wird, und ob auch die Handlung eines von Beiden sich mit der Freiheit des anderen nach einem allgemeinen Gezetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

La loi générale du droit est donc celle-ci : *agis extérieurement de telle façon que le libre usage de ton arbitre puisse subsister avec la liberté de chacun*. C'est là le postulat du droit (1).

Cette même notion du droit peut se poser comme celle de la possibilité d'une contrainte mutuelle générale, s'accordant avec la liberté de chacun selon une loi générale (2). C'est *dans la possibilité d'une pareille contrainte que l'on peut établir la notion même du droit*. Le droit en effet est entièrement extérieur et ne regarde point les motifs intérieurs de détermination. Pour être droit pur, il faut qu'il se base uniquement sur le motif propre du droit, la possibilité de la contrainte (3).

*
* *

(1) « Eine jede Handlung ist recht, die, oder nach deren Maxime, die Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermans Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. »

« Also ist das allgemeine Rechtsgesetz : Handle aüsserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit Willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle ; sondern die Vernunft sagt nur dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sey und von anderen auch thätlich eingeschränkt werden dürfe, und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist.

(2) « Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden. »

(3) ..... Man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermans Freiheit, unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Object hat, was in Handlungen aüsserlich ist, so ist das stricte Recht nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt

Critique du système.

On le voit, les idées de Kant sur le droit peuvent se résumer en deux principes.

L'observance du droit consiste dans le *respect de la liberté d'autrui, selon une loi générale.*

Ce respect se base uniquement *sur la possibilité de la coaction extérieure.*

Quant au premier de ces deux principes, nous sommes pleinement d'accord avec Kant. Nous établirons, nous aussi, que le droit n'est autre chose qu'un pouvoir moral de voir sa liberté respectée.

Toutefois, dans le système que nous étudions il y a une lacune. Quelle est *la loi*, selon laquelle doit se réaliser le respect de la liberté? Cette loi est indispensable au concept même du droit. Il faut qu'une liberté cède devant l'autre, mais cela ne peut se faire arbitrairement, il faut qu'une loi l'impose.

Kant est bien près de la vérité, lorsqu'il dit que le droit consiste dans la possibilité d'une contrainte mutuelle s'accordant avec la liberté de tous. C'est que la

---

ist, dasjenige, welches keine andere Bestimnungsgründe der Willkühr als blos die aüsseren fordert: denn alsdann ist es rein, und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig Aüssere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewustsein der Verbindlichkeit eines jedem nach dem gesetze; aber die Willkühr darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewustsein als Triebfeder nich berufen. Sonder fusst sich deshalb auf dem Princip der Möglichheit eines aüsseren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen gesetzen zusammen bestehen kann.

liberté elle-même n'est point un pouvoir sans règle ni limite. Cet accord des libertés, et la loi d'après laquelle il s'établit, Kant l'affirme ; il n'en rend point raison.

Aussi est-il forcé de recourir au second principe : « le respect de la liberté d'autrui doit se baser uniquement sur la possibilité de la coaction extérieure. » Ce principe nous semble absolument inadmissible, et radicalement faux. Il est la négation même du droit.

Deux libertés se trouvent en présence; il faut que l'une des deux cède; pourquoi? parce que l'autre peut user de coaction?

Si vous vous arrêtez-là, vous remplacez le droit par la force.

Il faut *qu'un principe rationnel, autre que la coaction,* vienne trancher le différend. Ce principe sera la formule du droit. Alors seulement, lorsqu'il sera établi que ma liberté *doit* céder, et permettre à l'autre de s'exercer, la coaction sera autre chose que la violence brutale.

La liberté d'autrui *peut user de coaction parce que ma liberté doit reculer.*

Il est faux que *la mienne doive reculer parce que celle d'autrui peut user de coaction.*

Le pouvoir d'user de coaction est *postérieur au droit,* il n'en est point la base.

Le système de Kant pêche donc de deux côtés, « utroque claudicat pede » :

Il ne rend point compte *de la loi* selon laquelle doit s'établir la « convivance » des libertés ; il assigne comme *base du droit* ce qui n'en est qu'une conséquence.

Spencer.

Exposé du système.

Dans son récent ouvrage *Justice* (1), Spencer expose nettement sa pensée sur cette matière.

On sent planer au-dessus de ces conceptions, l'idée qui domine toutes les vues spencériennes : l'évolution. Aussi l'auteur commence-t-il son exposé par la considération de ce qu'il regarde comme les antécédents de la justice dans l'ordre de l'évolution : les sentiments altruistes dans l'animal. Il y découvre ces deux lois de l'altruisme : durant la période de développement de l'individu, les bénéfices lui seront octroyés en raison inverse de son développement. Une fois le développement atteint, les bénéfices devront se mesurer d'après la valeur et le mérite (2).

Ce sont là les lois auxquelles doit se conformer une espèce, afin de se conserver. S'il en était autrement, le plus fort, l'adulte, écraserait le plus faible, l'adulte lui-même ne saurait subsister convenablement.

Considérant seulement les relations des adultes, on voit se manifester la loi de la survivance du plus apte; on voit aussi que, nécessairement, le plus capable aura une part plus grande des bienfaits de la vie ; que l'indi-

---

(1) *Justice ; being Part IV of the principles of Ethics*, by HERBERT SPENCER. London. William and Norgate. 1891.

(2) During immaturity benefits received must be inversely proportionate to capacities possessed... Contrariwise, after maturity is reached benefit must vary directly as worth. *Op. cit.* p. 4.

vidu inférieur aura une part plus grande des maux, moins grande des bienfaits. C'est la réapparition, dans l'ordre social, de la loi physique, d'après laquelle le muscle, le viscère, la glande reçoivent le sang en raison directe de l'énergie de leurs fonctions (1).

On se rappelle les idées de Spencer sur la valeur morale de la conduite. La justice lui apparaît comme une partie de l'éthique. Le même principe, dans lequel il voyait le fondement dernier de la morale, vient donner le caractère du droit aux lois qui règlent le développement et la conservation de la vie : c'est le principe de l'adaptation des moyens à la suprême fin, qui est la vie.

Cette loi, qui, jusqu'ici, n'apparaît qu'imparfaitement comme loi éthique, se traduira dans la vie humaine par la nécessité du respect de la condition suivante : que chaque membre dans le groupe social, recherchant sa sustentation ou celle de sa progéniture, ne pourra point apporter d'obstacle sérieux aux semblables efforts des autres à atteindre les mêmes fins.

Il faut donc, pour que la coopération harmonique puisse s'établir, que l'on reconnaisse ce principe comme une loi, à laquelle correspondra une pénalité contre qui

(1) This law we have seen to be that individuals of most worth, as measured by their fitness to the conditions of existence, shall have the greatest benefits, and that inferior individuals shall receive smaller benefits, or suffer greater evils, or both—a law which, under its biological aspect, has for its implication the survival of the fittest. Interpreted in ethical terms, it is that each individual ought to be subject to the effects of its own nature and resulting conduct. (Chap. 2, p. 8). « Every muscle, every viscus, every gland, receives blood in droportion to function » p. 9.

la violera. C'est ainsi que le respect de cette loi devient la condition « sine qua non » de la vie sociale ; elle devient impérative pour les êtres pour lesquels la vie sociale est un bienfait (1).

Ces considérations font prévoir quelle sera l'idée que Spencer donnera de la justice :

Pour l'homme, comme pour les créatures qui lui sont inférieures, la loi dont l'observance préserve l'espèce, est que, parmi les adultes, les individus mieux adaptés aux conditions de leur existence prospéreront davantage ; les individus moins bien adaptés prospéreront moins. C'est la loi de la survivance du plus apte, de l'extension des espèces les plus fortes.

Cette loi implique que chaque individu doit recevoir les biens et les maux selon sa nature propre et selon la conduite qui en résulte. Aucun agent n'est à couvert de cette loi : il recevra le bien qui résulte normalement de ses actions ; il ne peut rejeter sur les autres le mal qui en provient (2).

L'idée de justice contient deux éléments : d'une part

---

(1) The necessity for observance of the condition that each member of the group, while carrying on self-sustentation and sustentation of offspring, shall not seriously impede the like pursuits of others, makes itself so felt, where association is established, as to mould the species to is, p. 12.

There, then, we see, that the *a priori* condition to harmonions co-operation comes to be tacitly recognized as something like a law ; and there is a penalty consequent on breach of it, p. 13. A substantial respect for this lawe in the average of cases, being the condition under which alone gregariousness can continue, it becomes an imperative law for creatures to which gregariousness is a benefit. »

(2) *Op. cit.* p. 17.

l'élément positif : le respect de l'exigence aux activités libres, et aux biens qui en découlent; d'autre part, l'élément négatif : la reconnaissance des limites que nécessite la présence d'autres hommes, qui ont les mêmes pouvoirs (1).

De là la formule de la Justice :

Cette formule devra unir l'élément négatif et l'élément positif. Elle doit être positive, en tant qu'elle affirme pour chacun que, puisqu'il doit recevoir et souffrir le bien et le mal qui résulte de ses actes, il faut lui accorder l'activité. Elle doit être négative, en tant que, affirmant ce pouvoir pour chacun, elle implique que l'activité ne peut être accordée à chacun que sous cette restriction, de reconnaître aux autres des exigences semblables. Evidemment, l'élément positif exprime les présupposés de la vie en général; l'élément négatif détermine les présupposés dans l'hypothèse, qu'au lieu d'une vie, recherchée par un seul, il y en ait plusieurs, recherchées ensemble. La formule sera donc : *Chacun est libre de faire ce qu'il veut, pourvu qu'il ne lèse pas la liberté d'autrui* (2).

---

(1) Already it has been made clear that the idea of justice, or at least the human idea of justice, contains two elements. On the one hand, there is that positive element implied by each man's recognition of his claims to un impeded activities and the benefits they bring. On the other hand there is that negative element implied by the consciousness of limits which the presence of other men having like claims necessitates.

(2) *Op. cit.* p. 45. « After tracing up the evolution of justice in its simple form, considered objectively as a condition to the maintenance of life; after seeing how justice as so considered becomes qualified by a new factor when the life is gregarious, more especially in the human race; and after observing the corresponding subjective

Que si l'on admet que chacun doit avoir cette liberté restreinte, on affirme que c'est un *droit* qu'il ait cette liberté. Cette liberté peut donc s'appeler, et s'appelle en réalité, le *droit* (1).

*
* *

---

products — the sentiment of justice and the idea of justice — arising from converse with this condition; we are now prepared for giving to find a precise expression for the compiomise described in the last chapter.

« The formula has to unite a positive element with a negative element. It must be positive in so far as it asserts for each that, since he is to receive and suffer the good and evil results of his actions, he must be allowed to act. And it must be negative in so far as, by asserting this of everyone, it implies that each can be allowed to act only under the restraint imposed by the presence of others having like claims to act. Evidently the positive element is that which expresses a pre-requisite to life in general, and the negative element is that which qualifies this pre-requisite in the way required when, instead of one life carried on alone, there are many lives carried on together.

« Hence, that which we have to express in a precise way, is the liberty of each limited only by the like liberties of all. This we do by saying : — Every man is free to do that wich he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man. »

« For the truth to be expressed is that each in carrying on the actions which constitute his life for the time being, and conduce to the subsequent maintenance of his life, shall not be impeded further than by the carrying on of those kindred actions which maintain the lives of others. It does not countenance a superfluous interference with another's life, committed on the ground that an equal interference may balance it. Such a rendering of the formula is one wich implies greater deductions from the lives of each and all than the associated state necessarily entails; and this is obviously a perversion of its meaning » p. 46.

(1) *Op. cit.* p. 62. « Whoever admits that each man must have a certain restricted freedom, asserts that it is *right* he should have this restricted freedom. If it be shown to follow, now in this case and now in that, that he is free to act up to a certain limit but not beyond it, then the implied admission is that it is *right* he should have the particular freedom so defined. And hence the several particular freedoms deducible may fitly be called, as they commonly are called, his *rights*.

Critique du système.

Spencer estime son système sur le fondement du droit bien voisin de celui de Kant : « Kant is arrived at a conclusion which, if not the same as my owen, is closely allied to it » (1). Qu'il y ait des points de contact entre les deux systèmes, c'est manifeste ; leur conclusion dernière peut même s'exprimer en des termes identiques : la liberté de chacun doit être respectée, aussi longtemps qu'elle n'est pas en opposition avec la liberté d'autrui.

Combien différentes toutefois sont leurs conceptions. Quelle distance entre l'idée de la liberté chez Kant, et l'idée que s'en fait Spencer. Spencer a cédé à son désir de concilier les choses les plus inconciliables. « In other fields of thought it has fallen to my lot to show that the right view is obtained by coordinating the antagonistic wrong views » (2). La conciliation a du bon. Il ne faut pas toutefois la pousser trop loin.

Pour Kant, la liberté de chacun est respectable, parce qu'elle est l'activité d'un agent indépendant et autonome. Tandis que Spencer déduit sa théorie de bases tout autres. Qu'est-ce que l'individu pour lui? L'espèce l'absorbe tout entier. Tout se réduit aux conditions de développement de l'espèce : l'individu, comme tel, n'est rien, ou, s'il est quelque chose, c'est à sa force plus grande qu'il le doit.

Quel est, en effet, d'après Spencer, la base du droit?

---

(1) *Op. cit.* Appendix A, p. 264.
(2) *Op. cit.* p. 42.

La loi physique, c'est la survivance du plus apte; cette loi se traduit en éthique par le respect de l'activité de chacun; activité qui, d'après qu'elle sera plus ou moins parfaite, apportera un coefficient plus ou moins grand de biens et de maux.

C'est la condition essentielle de l'existence de la société, *il faut donc la reconnaître comme une loi.*

Voilà le grand pas que Spencer fait, comme s'il s'imposait à l'intelligence. Il faut reconnaître cette loi physique comme une loi morale, comme une loi qui engendre une obligation.

Et pourquoi?

Ne serait-il pas permis de se demander si, plutôt, il ne faudrait pas s'insurger contre cette loi physique? La transformer en loi morale, c'est consacrer le pouvoir absolu de la force, l'écrasement du plus faible. Faire de cette loi physique la règle du droit, c'est sanctionner le principe délétère, non pas que la force prime le droit, mais que la force est le droit.

C'est établir comme principe dernier du droit, le « struggle for life ».

Qui a suivi l'évolution des théories spencériennes, devrait s'attendre à voir le droit devenir la réalisation de cette idée, que Spencer exprime dans sa *Morale évolutionniste,* d'une vie dans laquelle la lutte pour l'existence serait réduite à son minimum, où il n'y aurait que des coopérations pour arriver à la fin dernière; tandis qu'ici c'est la lutte pour l'existence, et la survivance du plus apte, du plus fort, qui devient la source et la formule du droit.

Laisser faire à chacun ce qu'il est de force à faire; laisser le fort déployer sa force, sauf à laisser le faible tenter son inutile résistance à la loi fatale qui le condamne à disparaître; voilà le droit dans la théorie de Spencer.

Mais encore, nous le disions, combien arbitrairement il transforme cette loi en loi éthique, pour en faire le fondement du droit.

Pourquoi suis-je obligé de respecter l'activité de chacun?

Jamais Spencer n'en rendra compte!

Si un individu s'insurge contre cette loi, pour quel motif pourra-t-on lui dire qu'il viole un droit?

Parce que la loi physique de l'évolution est inéluctable? Elle ne l'est pas, si on peut s'y opposer.

Il est d'ailleurs manifeste que ces données n'expliquent pas le droit :

Voici un individu propriétaire d'un bien quelconque. J'ai le pouvoir physique de le lui ravir. Sera-ce la loi de la lutte pour l'existence, ou celle de la survivance du plus apte, qui m'imposera le respect de la propriété?

Si j'ai le pouvoir physique de m'approprier ce bien, d'après les principes de Spencer, il faut que je puisse l'exercer; car aucun élément ne vient établir la distinction entre les pouvoirs légitimes et les abus du pouvoir que je tiens en main.

Cette distinction entre les activités légitimes, et celles qui sont possibles, mais seraient injustes, cette distinction ne peut trouver sa base dans la loi énoncée par Spencer. Il faut trouver *un autre principe*. Cet autre

principe, Spencer ne peut l'assigner en restant fidèle à son système.

Donc, il n'explique pas le droit.

Stuart Mill.

Exposé du système.

Nous avons exposé et apprécié déjà le système utilitaire, en tant qu'il cherche à expliquer la *morale*. Voyons comment il explique le *droit*.

A cet effet, nous étudierons le dernier chapitre de l' « *Utilitarisme* » de Stuart Mill : « *Du rapport qui existe entre la justice et l'utilité.* »

Après avoir exposé l'origine qu'il prête au sentiment de la justice, il se résume :

« Récapitulons : l'idée de justice suppose deux choses : une règle de conduite et un sentiment qui sanctionne cette règle. On doit supposer que la règle est commune à toute l'humanité, et faite pour son bien. Le sentiment est le désir que la personne qui a enfreint la règle, soit punie... Le sentiment de la justice me semble être le désir animal de rendre un mal reçu par soi ou par ses amis, désir étendu par la faculté qu'a l'homme d'élargir ses sentiments sympathiques, et par la conception humaine d'un égoïsme intelligent jusqu'à comprendre toutes les créatures. De ces derniers éléments, le sentiment tire son caractère moral; du premier, son impressionabilité particulière et son énergie à s'affirmer lui-même.

« En p assant, j'ai parlé d'un *droit* appartenant à la

personne atteinte par l'injustice, droit violé par l'injustice, mais je n'ai pas dit que ce fut un élément distinct dans la composition de l'idée et du sentiment, mais bien que c'était une des formes sous lesquelles s'abritaient ces deux éléments. Ces éléments sont, d'un côté, un tort fait à une ou plusieurs personnes déterminées ; de l'autre côté, la demande de punition. L'examen de notre propre esprit nous montrera, je crois, que ces deux choses renferment tout ce que nous voulons dire, lorsque nous parlons de la violation d'un droit. *Quand nous appelons une chose le droit d'une personne, nous voulons dire que cette personne peut demander à la société de la protéger dans sa possession*, soit par la force, par la loi, soit par la puissance de l'éducation, de l'opinion. Si elle a ce que nous considérons comme des *titres* suffisants pour demander que la société protège ses possessions, nous disons qu'elle a droit à ses possessions. Si nous voulons prouver que rien ne lui appartient en droit, nous l'admettons aussitôt, si nous pouvons démontrer que la société n'a pas de mesures à prendre pour la protéger....

« Donc avoir un droit, c'est avoir quelque chose dont la société doit me garantir la possession. *Si l'on me demande pourquoi la société doit me le garantir, je n'ai pas de meilleure raison à donner que celle de l'utilité générale*. Si cette expression ne semble pas exprimer avec assez de puissance la force de l'obligation, l'énergie particulière du sentiment, c'est parce qu'il entre dans la composition de ce sentiment non seulement un élément rationnel, mais encore un élément animal, la soif des représailles... »

*
* *

Critique du système.

Voilà l'idée de Stuart Mill sur la justice et le droit; le reste du chapitre et de l'ouvrage est consacré à la défendre.

Qu'est-ce que la *justice?* Stuart Mill ne la définit pas directement. Il se contente de décrire le « sentiment de la justice », qui, d'après lui, n'est que le sentiment ou l'instinct de la défense personnelle et de la vengeance, étendu par un *égoïsme intelligent*, et devenu ainsi la sympathie entre les hommes. Ce sentiment comprend deux éléments essentiels : le désir de punir une personne qui a fait le mal, et la connaissance qu'il y a quelqu'un qui a souffert ce mal.

Le *droit* consiste à avoir des titres à ce que la société protège la possession, et punisse celui qui s'y oppose. Pourquoi la société doit-elle protéger cette possession? Parce que l'utilité générale l'exige. Nous ne trouvons pas autre chose dans l'exposé de Stuart Mill.

Ces idées satisfont-elles l'intelligence? Expliquent-elles la justice et le droit?

Deux questions, surtout, se posent à l'esprit, après que l'on a étudié le système utilitaire appliqué aux notions de droit et de justice. D'où vient que quelqu'un ait *des titres* à ce que la société protège sa possession? D'où vient *l'obligation,* que tout le monde conçoit comme correspondante au droit? Ces deux questions le système de Stuart Mill les laisse sans réponse.

« Si une personne a ce que nous considérons comme *des titres* à ce que la société protège ses possessions, nous disons qu'elle a droit à ces possessions. »

Cette idée a beaucoup de vrai; ces titres à la protection sont bien *un pouvoir inviolable, le droit.*

Si donc on veut expliquer ce qu'est le droit, ce sont ces *titres* qui demandent explication. Quels sont-ils? D'où dérivent-ils? Ce n'est point de la protection de la société qu'on péut les déduire, car ils lui sont antérieurs : ils sont des titres à la protection.

Le respect, la protection sont des conséquences du droit; ils n'en peuvent être la source.

Les titres à la protection, qui sont le *droit*, restent sans explication dans le système utilitaire.

Que si nous abordons la deuxième question : d'où vient *l'obligation* correspondante au droit? plus que jamais l'utilitarisme reste sans réponse. Est-ce dans l'utilité, qu'il faut en rechercher la base? Dans laquelle? dans la mienne, à moi, qui suis sujet de l'obligation, ou dans l'utilité de celui envers qui je suis obligé? — Dans la mienne? Pourquoi suis-je obligé à la rechercher; pourquoi ne pourrais-je pas la mépriser, comme je puis mépriser le gain que je pourrais faire dans une entreprise commerciale? — Dans celle d'autrui? Mais pourquoi dois-je rechercher l'utilité d'autrui? Nous en reviendrons toujours à cette question.

Non! l'utilitarisme ne rend pas compte du droit et de la justice, pas plus qu'il ne rend compte de la morale! Vouloir réduire le droit et le juste à l'utile, c'est obscurcir ces notions, en se mettant dans l'impossibilité d'en assigner les fondements. On pourra, par des spécieux sophismes, donner une apparence scientifique à cette théorie, mais elle ne résiste pas à l'examen de la froide

critique, qui l'appelle à son tribunal pour la juger sans passion!

---

§ 3. — **Beaussire**.

Exposé du système.

M. Beaussire expose ses idées dans « *Les principes du Droit*(1) ».

« Le droit, dit-il, d'après sa définition, est, chez celui qui le possède, un titre pour imposer à autrui certains devoirs. Or, quel autre titre que ses propres devoirs une personne peut-elle avoir pour empiéter sur la liberté d'une autre personne, son égale dans l'ordre moral? Si on nous doit quelque chose, c'est à nos devoirs qu'on le doit, c'est à la loi commune de tous les hommes, au nom de laquelle on ne peut rien exiger d'autrui qu'il ne doive exiger de lui-même. La loi morale, dans ses prescriptions particulières, s'adresse individuellement à chacun de ceux qui sont obligés de les accomplir; mais elle implique des garanties générales, qu'elle doit assurer à chacun de ses sujets et que, par conséquent, ils doivent s'assurer entre eux dans l'intérêt de leur soumission commune à ses commandements. *C'est dans ces garanties que consistent proprement les droits de l'homme;* ils embrassent tout ce que chacun a besoin de faire ou de posséder pour accomplir librement la loi morale. Ils se rapportent à des besoins, mais ces besoins ont pour objet propre le seul devoir. »

---

(1) BEAUSSIRE. *Les principes du Droit*. Paris, Alcan 1888, p. 47.

Le devoir dont il est question ici, n'est pas celui qui résulte pour autrui de l'existence de mon droit, ni celui qui résulte en moi du droit d'autrui. Ce n'est aucun devoir déterminé, c'est *le devoir*. Pour que le devoir soit possible, il faut certaines garanties, il faut des *præsupposita*. Voilà le fondement du droit.

*
* *

Critique du système.

Il est incontestable que cette théorie se présente sous de spécieuses apparences.

Toutefois nous ne la croyons point fondée.

L'homme a des droits, d'après M. Beaussire, parce que le devoir et son accomplissement doivent être possibles.

Cette notion du droit est inexacte.

M. Beaussire se demande : « Quel autre titre que ses propres devoirs une personne peut-elle avoir d'empiéter sur la liberté d'une autre personne? »

Mais le droit consiste-t-il à posséder des titres à empiéter sur la liberté d'autrui? Ne se conçoit-il pas bien plutôt comme le fait d'avoir des titres au respect de sa propre liberté? Le droit, c'est le pouvoir de jouir de certaines choses, ou encore, de les acquérir par sa propre activité ou par celle d'autrui. La notion première du droit n'est pas le pouvoir de restreindre la liberté d'autrui. La coaction accompagne le droit, elle en est une conséquence; l'exigibilité est une qualité du droit; elle n'en est pas le premier élément.

L'élément premier du droit, c'est le *pouvoir*.

M. Beaussire n'en rend point compte.

Ce pouvoir devrait, d'après lui, trouver son explication dans le devoir. Le devoir doit être possible, c'est pourquoi j'ai des droits.

Le droit se traduit en un pouvoir relatif aux autres hommes, en un pouvoir que ceux-ci ne peuvent violer. Il faut donc rendre compte et du pouvoir et de son inviolabilité.

Certainement dans le système que nous étudions, on s'explique l'inviolabilité. Si le droit est la garantie du devoir, les autres hommes ne peuvent s'y opposer; en le faisant ils s'opposeraient à la loi morale.

Mais le pouvoir inviolable ainsi conçu c'est celui de l'auteur de la loi morale, tandis que le droit est un pouvoir de l'homme.

Je conçois parfaitement que le devoir soit la règle qui vient restreindre le droit; je ne conçois pas qu'il en soit la source.

Aussi M. Beaussire voulant baser le droit sur le devoir arrive-t-il à le restreindre dans des limites absolument inadmissibles. « Tous les besoins, dit-il, peuvent devenir des droits, si le devoir y trouve quelqu'une de ses conditions nécessaires (1). »

Et les besoins qui ne sont aucunement la condition du devoir, ne pourront-ils pas devenir des droits, alors qu'ils sont des besoins, donc conformes à la fin de

---

(1) *Op. cit. loc. cit.*

l'homme? Nous croyons que *tous* les besoins sont des droits, à moins qu'ils ne se heurtent au droit d'autrui.

M. Beaussire écrit dans son introduction (1) : « La distinction du droit naturel et de la morale a été plus d'une fois méconnue depuis Kant. Souvent aussi, elle a été obscurcie par les efforts mêmes que l'on a faits pour l'établir d'une façon plus solide et plus profonde. »

M. Beaussire s'est brisé contre cet écueil.

Le droit, dans son système, n'est plus le pouvoir inviolable de l'homme; il n'est plus que le respect de la morale universelle : « si on nous doit quelque chose, dit-il, c'est à nos devoirs qu'on le doit ».

---

(1) *Op. cit.* — Introduction, VIII.

CHAPITRE III.

L'EXPLICATION VRAIE DE L'ÉLÉMENT OBJECTIF DE LA MORALE ET DU DROIT.

Parmi tous les systèmes que nous avons étudiés jusqu'ici, pas un seul ne nous a satisfaits. Il nous faut donc exposer et établir celui qui nous semble donner la pleine solution du problème.

Cette solution est contenue toute entière dans les points suivants :

Il y a une cause première, infiniment parfaite, intelligence infinie.

Toutes choses dépendent de cette cause première, pour l'existence, la nature, la destination.

La destination de l'homme est la connaissance du vrai en sa source, l'amour du bien dans son auteur. Cette connaissance et cet amour constituent le bonheur de la créature intelligente. Une créature intelligente n'est donc point subordonnée à la fin d'une autre créature, intelligente ou non. Elle a une fin propre et indépendante.

Ces données nous fourniront la réponse adéquate à la présente question.

Art. I. — De l'existence de Dieu.

Il ne peut être question d'exposer dans ce chapitre tous les arguments, de réfuter toutes les objections

touchant l'existence de Dieu. Le cadre de cet ouvrage ne le permet pas, et, d'ailleurs, l'utilité de ce long exposé serait bien restreinte, pour le but que nous poursuivons. Nous nous contentons d'apporter un seul argument, la considération des choses qui nous entourent, des faits qui se produisent autour de nous.

Nous ne déduisons point l'existence de Dieu de l'idée que nous en avons, comme le fait Descartes ; ni de l'existence de l'ordre moral, qui suppose le postulat de l'existence de Dieu, comme le fait Kant ; nous restons fidèles à la méthode que nous avons exposée dans notre Introduction : Des faits, rien que des faits, avec leurs conséquences logiques.

Nous nous appuierons sur l'existence de tout cet univers, qui nous entoure ; nous rechercherons la cause de cet ensemble d'êtres. Nous nous demanderons : Pourquoi tout ce qui existe existe-t-il ? Nous en trouverons la raison en un être qui a l'existence comme prérogative essentielle. Nous verrons que cet être doit être infini, que tous les autres doivent exister par lui. C'est l'argument qui convainct le plus simple des hommes de l'existence de Dieu. Seulement le *rudis homo* le voit à la lumière d'une intelligence primesautière et sans art ; le philosophe doit le disséquer, en examiner chaque membre, de telle façon que, non seulement il en reste persuadé lui-même, mais qu'il montre encore que l'argument est sans réplique.

Spencer avait entrevu cette démonstration, lorsqu'il écrivait :

« Il y a une conclusion qu'on ne peut éviter quand

on raisonne sur la cause première. Il faut qu'elle soit indépendante. Si elle n'est pas indépendante, elle ne peut être la cause première, car c'est la cause dont elle dépend qui doit être la cause première. Il ne suffit pas de dire qu'elle est partiellement indépendante, puisque c'est supposer une nécessité qui détermine sa dépendance partielle, et que cette nécessité, quelle qu'elle soit, doit être une cause supérieure, ou la vraie cause première ; ce qui est une contradiction. Mais penser que la cause première est totalement indépendante, c'est penser qu'elle existe en dehors de toute autre existence ; car si la présence d'une autre existence est nécessaire, la cause première doit dépendre partiellement de cette autre existence et ne plus être la cause première. Il ne peut rien y avoir en elle qui détermine le changement, rien qui l'empêche. Car, s'il y a quelque chose en elle qui lui impose ces nécessités et ces restrictions, ce quelque chose doit être la cause première, ce qui est absurde. Ainsi la cause première doit être, dans tous les sens, parfaite, complète, totale, renfermant en elle tout pouvoir, et s'élevant au-dessus de toute loi, ou, pour nous servir de l'expression reçue, elle doit être absolue » (1).

Mais Spencer n'avait point vu toute la force de l'argument, il n'en avait pas saisi la portée exacte. Aussi ne le trouve-t-il pas démonstratif. Tâchons donc d'en faire voir toute la puissance.

Quelque chose existe : C'est de première évidence.

---

(1) Spencer. *Premiers Principes*, Paris Alcan p. 32.

Sans doute il fut une école, qui enseigna que le monde que nous contemplons, est une création, une fiction de notre intelligence ou de notre imagination ; mais encore, ces philosophes, peu dignes de ce nom, devaient, pour ne pas tomber dans l'absurde le plus palpable, reconnaître au moins le fait de leur propre existence. Nous n'en demandons pas davantage. Nous pouvons affirmer : quelque chose existe.

C'est une base suffisante pour la démonstration que nous entreprenons. D'où vient l'existence de ce qui est? Nous ne pouvons en trouver la raison qu'en Dieu.

Tout ce qui est, doit avoir une raison de son existence, en soi ou en autrui ; rien n'existe sans raison.

Cette raison suffisante tout être ne peut la trouver en lui-même. Nous le verrons par l'étude de la nature de l'être qui existe par lui-même (1).

Tout être peut-il la trouver en autrui?

Pour le soutenir, il faut admettre ou bien, que le premier trouve sa raison d'être dans le second, et celui-ci dans le premier ; ou bien, qu'un être a sa raison d'exister en un autre, celui-ci en un troisième, et ainsi de suite, sans s'arrêter jamais ; cercle se renfermant sur lui-même ou, série infinie, il n'y a pas de milieu. Or ces deux hypothèses sont absurdes. Il faut donc que, parmi les êtres, *il y en ait un qui existe par lui-même*, qui ait sa raison d'être en lui-même.

Les deux hypothèses dont nous parlons sont absur-

---

(1) Voir p. 122 à 125.

des : Dans la première, l'être A trouve sa raison d'existence dans B. B la trouve, médiatement ou immédiatement, en A; qu'en suit-il? Si A existe à cause de B, A suppose B. Si d'autre part B existe à cause de A, B suppose A. A suppose B, B suppose A. La contradiction, bien qu'on la masque sous de belles apparences, n'est-elle pas flagrante? Il semble inutile d'insister.

Passons à la seconde hypothèse, celle de la série indéfinie. A existe à cause de B, B à cause de C, et ainsi de suite, sans s'arrêter jamais. Dans toute cette série, il n'y a aucun être qui possède en lui-même la raison de son existence. Accumulez des êtres de cette nature, autant que vous le voudrez, recourez à la série indéfinie, qu'aurez-vous accumulé? Toutes choses qui n'ont pas de raison d'être, qui ont besoin de *recevoir* l'être. C'est agir comme le sot proverbial, qui creusait un puits pour en combler un autre! Tous ces êtres, tout cet ensemble d'êtres, ce sont des pauvres, c'est un ramassis de pauvres, qui ne possèdent rien, pas même l'existence. Si vous ne trouvez un riche qui puisse leur donner, vous n'aurez rien fait; ils resteront pauvres, il n'auront pas l'existence, dût-on, en son imagination, les chiffrer par milliards. Mettez-en un nombre infini, si vous le voulez; vous aurez une pauvreté infinie. Il faut une richesse infinie pour subvenir à leur pauvreté.

Les deux hypothèses donc, que l'on peut faire pour échapper à la nécessité d'admettre un être existant par lui-même, sont insoutenables.

Il faut que cet être existe, sinon rien n'existera. Je puis conclure : quelque chose existe; donc il y a un être qui existe par lui-même.

Mais un être qui existe par lui-même est un être nécessaire. Car poser qu'une chose soit sa propre raison d'être, c'est dire par là même qu'elle n'a besoin d'aucun secours étranger pour exister. Une telle chose sera toujours et en tout cas. Elle est nécessaire.

Quelque chose existe, donc il y a un être nécessaire. C'est une première conclusion parfaitement logique.

* * *

A la première question « y a-t-il un être nécessaire? » succède naturellement cette autre : quel est l'être nécessaire; quelle est sa nature? Cet être est-il bien ce que les hommes appellent DIEU? Il nous faut montrer qu'à l'Etre nécessaire convient quelqu'un de ces attributs, qui sont les constitutifs de l'idée de la divinité : qu'il est un Être infini, qu'il est la cause intelligente de toutes choses.

Quels seront les caractères de cet Etre, qui trouve en lui-même la raison de sa réalité? Qu'une chose soit la raison dernière de sa propre existence, d'où cela peut-il provenir; pourquoi cette chose existe-t-elle?

Parce que sa nature est d'exister; parce que sa nature est *être*, est *existence*, parce qu'elle est *perfection*. Car *perfection* dans son concept absolu, c'est la même chose qu'*être*, qu'*existence*; comme *imperfection* est *non être, limite dans l'être*.

Nous le savons, nos adversaires nous diront, que la raison d'existence de l'Etre nécessaire peut se trouver dans le fait que sa nature dit, non pas précisément *être*, mais TEL être déterminé. Voyons si cette opinion a quelque poids.

Tel être, dans le sens dans lequel ce mot est pris par les partisans de cette opinion, par opposition à *être* dans sa conception simple, ne dit autre chose que *limite dans l'être* (1).

Nous l'avons remarqué déjà : *limite dans l'être* ne dit autre chose que *non être*. Dire qu'un être trouve sa raison d'exister, dans le fait qu'il est *tel être*, par opposition à *être « simpliciter »*, est donc aussi absurde qu'il est absurde de dire que la raison de l'être se trouve dans le non-être. Il faut convenir donc que *la raison d'exister de l'être nécessaire se trouve dans le fait que son essence est d'être*. Or, une nature qui a sa raison d'exister précisément et uniquement en cela, que son essence dit *être, cette nature*, dis-je, *doit être infinie*.

L'être nécessaire, par le fait même qu'il est tel, est indépendant dans son existence de tout principe qui lui soit étranger. Il est donc absurde de dire que les limites de son existence lui viennent du dehors. *Si donc la raison intrinsèque de son existence n'implique pas de limites, il n'en aura point; son être sera illimité, infini.*

Or, nous venons de le montrer, l'être nécessaire existe parce que sa nature est *être;* or, *ce principe d'existence ne pose aucune limite*.

Supposons qu'une chose existe précisément parce qu'elle est *sagesse;* serait-il possible que cette chose trouve une limite dans la *sagesse?* D'où lui viendra cette limite? Puisqu'elle est parce qu'elle est sagesse, sa limite

---

(1) C'est dans ce sens que l'école allemande affirme que l'être se détermine par le non-être, par la limite de l'être.

dans la sagesse devrait lui venir de cela même qui est le principe de son existence, c'est-à-dire de ce qu'elle est sagesse ; elle serait donc limitée dans la sagesse, précisément parce qu'elle est sagesse : elle serait *non sage* parce que *sage ;* c'est une contradiction dans les termes.

De même : l'Etre nécessaire existe parce que son essence est d'exister ; d'où lui viendra la limite dans l'existence ?

Il n'est soumis à aucun principe étranger ; c'est donc en lui-même qu'il devrait trouver la raison de sa limitation dans l'être. Il devra être *limité dans l'être parce qu'il est*. C'est encore une contradiction dans les termes : *Etre* ne dit pas *non-être*.

Ce qui trouve sa seule raison d'exister dans l'Etre ne peut être limité ; *l'Etre nécessaire est nécessairement infini*.

*
* *

De ce que quelque chose existe, nous avons déduit en toute logique, qu'*il y a un être nécessaire*. C'était le premier pas dans la démonstration de l'existence de Dieu. Nous avons ensuite démontré que l'*Etre nécessaire doit être infini*, c'est le second pas.

Nous avons à en faire un troisième : l'Etre infini doit être *le seul être nécessaire : tous les êtres finis doivent dépendre de lui :* il doit en être la cause. En partant de l'hypothèse contraire, en effet, nous arrivons à une contradiction manifeste :

Nous avons vu que ce qui existe par soi-même, doit être infini. Si donc il est des êtres finis, tels que le sont

manifestement tous ceux qui nous entourent, et l'homme lui-même, ils doivent nécessairement être causés, être des effets, des créatures de Celui qui trouve en lui-même son existence.

Il existe donc un Être suprême, infiniment parfait, Intelligence souveraine et toute puissante. Sa bonté et sa puissance ont donné l'existence à de nombreuses créatures, à tout ce monde que nous voyons subsister et agir autour de nous, et dont nous sommes une partie.

Voilà, la réalité des choses, voilà l'ordre ontologique, dont la connaissance nous conduira à juger de l'objectivité de la morale.

Un Être infini, Dieu, créateur de toutes choses; des êtres finis, créés de Dieu.

ART. II. — DE LA DÉPENDANCE DE LA CRÉATURE A L'ÉGARD DU CRÉATEUR.

Nous avons établi dans l'article précédent, que les êtres qui composent ce monde, ont leur raison d'existence dans un Etre premier, qui, seul, trouve en lui-même l'existence, et, par là même, est infini. De là résulte évidemment une dépendance essentielle de la créature à l'égard du Créateur; c'est cette dépendance que nous voulons étudier plus spécialement dans le présent paragraphe. Nous verrons qu'elle s'étend à l'*existence,* à la *nature* et à la *finalité*.

Quant au premier chef, il est inutile de nous étendre; il n'est que l'assertion de ce que nous avons démontré déjà; rien n'existe que par dépendance de l'Être suprême, puisque rien, en dehors de l'Être suprême, ne peut trouver en soi une raison d'exister, que tout doit trouver sa raison d'être dans l'Être nécessaire.

Il nous faut donc montrer que la *nature* de toute chose, dépend également de l'être suprême; que tout trouve encore en lui la raison de sa *finalité*.

La tâche ne sera pas bien lourde : ces deux propositions sont des conséquences naturelles et nécessaires de la première.

Si une chose existe par le bienfait de l'Être nécessaire, de même elle sera *ce qu'elle est* par le bienfait de son auteur. Si l'être dépend de Dieu, la détermination de l'être doit dépendre de lui également. Or, qu'est-ce que la nature d'une chose, si ce n'est la détermination de son être, si ce n'est : qu'*elle est ce qu'elle est,* το τι ην

ειναι, disait Aristote, avec le sens métaphysique profond qui le distinguait. Qu'une chose ait telle nature déterminée, on n'en peut trouver la raison que dans la raison même par laquelle la chose existe.

La nature de chaque être est donc déterminée par Dieu. La créature dépend de Dieu dans son être et dans sa nature.

Cela posé, il n'est pas malaisé de conclure que la finalité des êtres est déterminée par Dieu.

Dieu est l'être Tout-Parfait. Il possède dans sa plus haute réalité tout ce qui est perfection. Parmi les perfections, nous devons ranger l'Intelligence. Dieu est Intelligent, souverainement Intelligent. Bien plus, comme il est moins parfait de *pouvoir* exercer l'acte, que de *l'exercer en effet*, nous devons exclure de Dieu toute *puissance* de ce genre. Dieu doit être l'Intellection subsistante. Aucune action divine ne peut donc être privée du caractère d'intelligence. L'action par laquelle Dieu donne l'existence à une nature quelconque, doit-être souverainement intelligente.

Or quel est le caractère propre de l'action intelligente, si ce n'est de diriger l'effet à une fin déterminée?

Cette fin quelle sera-t-elle? Une action intelligente dirige-t-elle son effet à une fin quelconque? Elle le dirige à une fin en rapport avec la nature même de l'effet. Dieu donc a tout disposé pour une fin *en rapport avec la nature* même des choses.

ART. III. — DE LA FIN DE L'HOMME.

Jetons un coup d'œil en arrière, afin de reconnaître le point exact auquel nous sommes arrivés; de cette façon, la suite prendra plus de lumière.

Nous avons établi, jusqu'ici, l'existence d'un Dieu, Etre nécessaire, tout parfait; cause intelligente de tout ce qui existe en dehors de lui.

Dieu est l'intelligence infinie; la manière propre d'agir de l'intelligence, c'est d'agir en vue d'un but.

Dieu n'a donc pu jeter les êtres au hasard, comme on jette la poussière au vent; chacune de ses créatures est destinée à une fin. Il nous reste à rechercher *quelle est cette fin*.

Si je vois un habile ouvrier préparer un instrument uniquement en vue d'un ouvrage à faire, je puis me tenir assuré que la forme qu'il lui donne, la trempe qu'il fait subir à l'acier, toute la confection de l'instrument, doit servir au travail à exécuter.

Nous voyons l'Ouvrier infiniment sage donner l'existence aux créatures, en vue d'un but à atteindre; nous pouvons être certains que tout ce qu'il les a faites doit concourir à ce but. Ce que Dieu les a faites, c'est ce qu'elles sont : c'est leur nature, ce sont leurs puissances, leurs facultés.

L'unité, l'harmonie règnera dans cette œuvre de l'infinie sagesse, il y aura correspondance parfaite entre les œuvres et le but : cette harmonie, cette correspondance, nous entreprenons de les exposer ici.

Quel est le but de la création? Comment les créatures l'atteignent-elles?

C'est le propre d'une volonté droite et sainte de vouloir le bien, et tout pour le bien.

La volonté divine est la droiture, la sainteté par essence. Elle ne peut, dans l'œuvre admirable de la création, avoir en vue que le bien.

Le bien, sans doute, on le retrouve dans les êtres créés, mais le bien par participation; — le bien se retrouve dans l'Etre nécessaire et infini, par essence, dans toute sa plénitude.

Si donc, en donnant l'existence aux créatures, Dieu a en vue le bien, ce bien se retrouve dans l'être infini comme en sa source, comme en celui qui est le Bien subsistant.

La créature est bonne, est aimable; mais son amabilité, sa bonté, comme son être, n'est qu'une participation de l'amabilité, de la bonté, de l'être par essence. Elle la tient de Dieu; cette bonté n'est que par Dieu et de Dieu.

En aimant une créature, une bonté qui a sa source en lui-même, Dieu n'aime qu'une bonté émanant de lui. Et l'amour plein, parfait, adéquat, tel qu'est l'amour de Dieu, se portant sur une bonté émanée de lui, doit l'aimer comme telle, en relation avec celui qui l'a produite.

Il est impossible que Dieu aime l'être créé, sans le rapporter par son amour à lui-même, qui en est la source, parce que c'est par lui que cet être existe. L'absolue droiture, la sainteté essentielle de Dieu exige qu'il ne l'aime point sans l'aimer pour lui-même.

Mais l'amour divin, l'amour créateur a cela de particulier, qu'il ne suppose point son objet, il le fait. Le

premier acte de son amour pour la créature, c'est celui qui fait que la créature existe, qu'elle ait un être et une amabilité propre, car tout ce qui est, n'est que par la volonté, par l'amour de Dieu.

Dans cet acte d'amour, Dieu ne peut ne point rapporter à son origine l'objet aimé. Dieu aime nécessairement la créature pour lui-même, pour son infinie perfection, dont la créature est une image.

Dieu, toutefois, ne peut rien acquérir par le fait de la créature. Il est l'infinie perfection. Croire qu'il puisse ajouter quelque chose à son être, à sa félicité, c'est nier son essence; car l'infini ne peut rien acquérir.

Si Dieu aime la créature et en veut l'existence en vue de lui-même, ce n'est point pour acquérir quelque bien, pour ajouter quelque chose à son être ou à sa perfection; c'est pour manifester sa grandeur, se faire connaître et aimer.

Voilà le but premier de la création : la gloire de Dieu.

Et que l'on ne cherche point à renverser cette doctrine, en disant que ce serait là de l'orgueil et de l'égoïsme. L'orgueil et l'égoïsme sont les vices de ceux qui rapportent à eux-mêmes ce qu'ils ne devraient pas y rapporter. Nous l'avons montré, tout doit se rapporter à Dieu, parce que tout vient de Dieu ; Il est l'Ω, la fin, parce qu'il est l'A, le commencement.

Tout ce qui existe a donc un but commun, la gloire de Dieu.

Qu'est-ce que la gloire?

Un philosophe ancien la définissait : « *clara notitia*

cum laude », une claire connaissance, accompagnée de louange.

Comment la créature contribue-t-elle à la connaissance, à la glorification de Dieu? Chacune y contribue selon sa nature.

De ce chef nous devons diviser l'ensemble des êtres en deux vastes groupes.

Il est des créatures intelligentes, il en est qui ne le sont point.

La créature intelligente est capable de connaître son auteur et de lui rendre hommage et adoration ; elle peut, par elle-même, atteindre le but de la création : la glorification du Créateur.

La créature sans raison ne le peut par elle-même; incapable de connaître le Dieu qui l'a faite, elle ne peut que manifester à la créature intelligente les perfections de leur commun principe, et l'aider ainsi à le connaître, à le glorifier. Sa destination est subordonnée à l'être intelligent, celui-ci peut en user pour arriver à sa fin. L'être sans raison n'est point pour lui-même, il est pour l'être intelligent. Il n'a aucun droit; il n'a qu'une destinée : servir à l'être raisonnable à atteindre ce pourquoi il est créé.

L'être raisonnable, au contraire, et parmi les êtres raisonnables, l'homme, fait pour connaître et louer Dieu, doit avoir à sa disposition tout ce qu'il lui faut pour atteindre cette fin ; ce qu'il lui faut pour exister, pour se conserver; ce qu'il lui faut pour connaître son auteur, pour le servir, pour l'aimer.

Et *cette connaissance,* cette glorification *doit être son*

bonheur. Il n'en peut être autrement : tout ce qui est en lui est fait pour cette fin ; lorsqu'il l'a obtenue, tout son être, toutes ses facultés, ses aspirations ont trouvé leur objet ; elles ne peuvent manquer de s'y reposer : il est heureux.

En effet, les deux facultés maîtresses de l'homme, celles auxquelles se rapporte tout ce qui est en lui, sont l'intelligence et la volonté.

L'intelligence cherche la vérité : c'est là son objet, elle ne peut se complaire qu'en lui.

Et la vérité, c'est l'être qui se manifeste à nous.

Mais en dehors des êtres qui nous entourent, et qui, en se faisant connaître de nous, nous distillent la vérité goutte à goutte, il y a l'océan de l'être, l'océan de la vérité, la vérité subsistante, comprenant toute vérité, parce qu'il est la source de tout être : Dieu.

Et la connaissance de Dieu vient étancher la soif de vérité de l'homme, parce qu'en Dieu se trouve la raison dernière de toute chose. Après la réponse à tous les « pourquoi? » que l'homme se pose, il vient toujours de nouveaux « pourquoi? », jusqu'à ce qu'il trouve la réponse dans l'Être subsistant.

La volonté cherche le bien; c'est l'objet de son amour.

Le bien, elle le trouve, émietté, dans les créatures : « Ce qué Dieu a fait est bon » (1); mais le bien dans sa plénitude, le bien capable de satisfaire sa soif d'amour, elle ne peut le trouver qu'en Dieu.

---

(1) *Genèse;* et vidit quod essent bona valde.

La volonté est capable d'aimer tout ce que l'intelligence conçoit être bon; et cette intelligence capable de comprendre l'Être, comprend que l'Être est aimable; et la volonté s'en va cherchant à aimer, jusqu'à ce qu'elle aime celui qui est, l'Être, Dieu. C'est pour cette raison que cette volonté faite pour Dieu, ne trouve de repos que dans son amour, comme l'intelligence ne peut en trouver que dans sa connaissance (1).

Si donc nous posons la question : Quelle est la fin des êtres? Nous devons répondre : c'est la gloire de Dieu; pour les êtres sans intelligence, c'est de manifester les grandeurs de Dieu aux êtres intelligents; pour ceux-ci, c'est de connaître Dieu, de l'aimer; et de trouver dans cette connaissance et cet amour leur propre félicité, en y trouvant la satisfaction de leurs tendances (2).

Ainsi se vérifie l'harmonie, qui devait régner dans l'œuvre d'une intelligence infinie et toute puissante.

Cette œuvre devait être destinée à la glorification

---

(1) Fecisti nos ad te, Deus; et irrequietum est cor nostrum donec quiescat in te — S. AUGUSTIN.

(2) S. THOMAS. — *Summa Theologica* I IIae q. I. art. VIII. « Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantùm ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantùm ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum; quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundùm quòd sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt. »

de son auteur, parce que rien n'est aimable par soi-même et pour soi-même, que ce qui est par sa propre essence, sans recevoir l'être d'ailleurs.

Mais cette glorification est le bonheur de la créature qui la réalise, parce qu'elle est la connaissance du vrai et l'amour du bien, dans leur origine et leur plus haute expression. Et cette connaissance du vrai, cet amour du bien, sont la perfection de l'être intelligent, son suprême bonheur.

Dieu est la Vérité.

Dieu est le Bien.

Connaître Dieu et l'aimer, c'est la plus haute perfection de l'intelligence et de la volonté, c'est la fin et le bonheur de l'être intelligent.

***

Dieu a fait l'homme, comme il a fait tous les êtres qui constituent ce monde. Il l'a fait, afin que l'homme le connaisse et l'aime. Cette fin, l'homme ne peut la mépriser, car il est tout entier pour elle et elle lui est imposée par son auteur. Toutes les actions de l'homme doivent y tendre.

Comment se réalisera cette exigence de son être tout entier, sinon par la soumission de sa volonté à la volonté divine, partout où il la reconnaîtra.

***

Si la fin de l'homme l'établit dans une dépendance absolue à l'égard de Dieu, elle le constitue, d'autre part,

indépendant de toute créature. L'homme est fait pour connaître et aimer Dieu. Aucune créature n'a le droit d'user de lui comme d'un simple moyen. Il est pour Dieu et pour lui-même, il n'est pas pour les autres.

Toutefois il ne faut pas un examen bien long, pour se persuader que l'homme isolé, quoique capable d'arriver à sa fin, rencontrerait des obstacles sérieux, qui lui rendraient bien difficile de l'atteindre. Pour se développer, pour soutenir son existence, pour élever ses enfants, pour arriver à la connaissance de la vérité, on peut dire : dans toutes les phases de sa vie, l'homme a, sinon un besoin absolu, au moins une certaine nécessité de recourir à l'assistance de son semblable. Dieu, qui connaissait la nature de son œuvre, n'a pas manqué de mettre à sa disposition les moyens d'arriver plus aisément et plus parfaitement à la satisfaction de ses besoins. Il lui a donné la parole, ce grand lien de la société, il lui a mis au cœur l'amour de l'union avec ses pareils ; il l'a fait sociable.

La société est, sans contredit, un des grands moyens pour l'homme, d'arriver à sa fin. La société est une réunion d'êtres intelligents conspirant à un même but, s'entr'aidant à l'atteindre. L'homme donc, constitué en société par une nécessité de sa nature, se trouve dans cette situation, de pouvoir attendre de son semblable aide et assistance, et, réciproquement, de devoir l'aider et l'assister, lorsque celui-ci se trouvera en avoir besoin.

La fin de chaque homme reste indépendante de celle de son prochain. Aucun homme n'est fait pour l'utilité des autres ; mais tous doivent, parallèlement et en coopération, marcher à leur destinée.

De ces considérations surgit un nouvel ordre d'idées :

Nous avons vu l'homme en face de son auteur, lui devant hommage, soumission, obéissance; nous le voyons maintenant en face de son semblable, lui devant le respect de sa fin et des moyens dont il dispose pour l'atteindre, lui devant aide et assistance dans sa tendance à sa fin.

Ces relations de l'homme à Dieu, et d'homme à homme, sont la base de la morale et du droit.

C'est ce qui reste démontrer.

ART. IV. — LA BASE DE LA MORALE.

Nous avons réuni les éléments nécessaires à la solution de la question : « *Qu'est-ce qui correspond objectivement à l'idée de la morale et à celle du droit, quelle en est la base ontologique?* »

Et d'abord, qu'est-ce, objectivement, que la *morale?*

L'homme existe pour une fin; sa relation à cette fin n'est pas une de ces relations accidentelles, qui peuvent se trouver ou ne pas se trouver dans une nature. Tout son être dit relation à cette fin; son essence même, sa nature intelligente, en est le fondement.

N'est-il pas manifeste que, si ses actions sont dirigées à leur fin, elles prennent un caractère de rectitude; si elles s'y opposent, elles sont vicieuses, parce qu'opposées à l'ordre; — cette rectitude, c'est la moralité; cette difformité, c'est l'immoralité. Une action morale, sera une action conforme à la fin de l'homme; une action immorale, une action contraire à cette fin.

Cette fin n'est point considérée ici comme le bonheur de l'homme, mais comme fin, comme *ce pourquoi l'homme existe* — comme L'ORDRE.

Que l'homme existe réellement en vue d'une fin, on l'a vu plus haut.

Que le fait d'agir en vue de cette fin constitue la rectitude de ses actions, c'est ce qui ne semble pas demander de démonstration. C'est de première évidence. Si l'être tout entier de l'homme n'existe que pour une destination déterminée, il est clair que son activité, qui n'est qu'une conséquence et la dernière perfection ontolo-

gique de son être, ne lui est donnée, elle non plus, que pour cette même destinée. Agir en vue de cette fin, c'est donc agir selon l'ordre, c'est la rectitude; agir à l'encontre de cette fin, c'est un désordre.

Mais est-ce bien là la rectitude que l'on appelle la morale? On pourrait se passer de l'exposer davantage, tant la chose saute aux yeux. Une fois admis les faits exposés plus haut, on se dit naturellement : « voilà la morale ». Toutefois, pour plus d'évidence, tâchons de faire voir que l'idée de la morale correspond réellement à ces données.

L'idée de moralité, dans son sens objectif, s'est manifestée comme comprenant trois éléments : l'action objectivement morale est

1° droite,

2° bonne,

3° obligatoire ou permise.

Il faut donc rendre compte de ces trois éléments :

la rectitude, c'est-à-dire la conformité à une règle,

la bonté, c'est-à-dire l'appétibilité pour l'homme,

l'obligation, c'est-à-dire la nécessité morale objective.

* * *

La Rectitude de l'action.

Une action est droite.

Quel peut être le sens de cette affirmation? En peut-on concevoir un autre que celui-ci : cette action tend à ce à quoi elle doit tendre; ce à quoi elle doit tendre, ne

peut être autre chose que ce pourquoi l'homme lui-même existe, avec sa nature et ses puissances. C'est presqu'une tautologie.

L'acte de la volonté s'apprécie d'après son objet, d'après ce que l'on veut; il prend un caractère déterminé, d'après l'objet sur lequel il porte (1).

Si l'objet est tel qu'il doit être, conforme à la nature de l'homme, conforme à l'ordre objectif des choses, l'acte prend un caractère de rectitude; si la chose voulue, au contraire, s'oppose à la nature de l'homme, ou bien encore à l'ordre des choses, l'acte devient pervers, inique (2).

Or, de qui dépend la nature humaine, aussi bien que l'ordre objectif absolu, sinon de celui qui est l'auteur de

---

(1) S. THOMAS. *Summa Theologica*, I IIae q XVIII, art. VI. — TONGIORGI. *Institutiones philosophiæ moralis*. « Homo vero in hoc differt ab entibus ratione carentibus, quod non modo suum in hoc ordine immutabiliter locum obtinet, sed etiam et has relationes et hunc ordinem cognoscit. Praeterea eius voluntas, quum libere amat, potest vel hunc ordinem sequi, vel ab eo discedere. Etenim omnis liberae voluntatis amor electio quaedam est, qua unum alteri praefertur, atque ordo aliquis constituitur. Erit autem hic ordo conformis illi qui ex essentialibus hominis relationibus emergit, si homo has ipsas relationes suo amore servet, suamque, ut ita dicam, in entium ordine positionem exprimat; ita ut id amor praeferat quod homini perfectione praecellit, atque id magis praeferat quod magis praecellit. Quod si hominis amor essentialem sui ad alia entia ordinem non sequatur, ordo ab eo constitutus erit ab essentiali illo ordine difformis.

« In essentiali igitur ordine hominis ad cetera entia supremam humanarum actionum normam positam esse dicimus, et ex hoc intrinsecam earumdem honestatem vel pravitatem derivari; honestatem si humana voluntas agens huic ordini se conformet, pravitatem si ab eo discedat. »

(2) GURY-BALLERINI. — Compendium theologiae moralis. « Objectum est bonum, vel malum, vel indifferens prout rationi, legi, aut *recto ordini* consentit vel non... »

l'une et de l'autre. C'est donc en la volonté créatrice qu'il faut trouver la raison dernière de la rectitude du vouloir humain. L'intelligence divine concevant un monde, sa volonté lui donnant l'existence, telle est la base dernière de la rectitude des opérations humaines (1).

La *règle* à laquelle l'action doit se conformer pour être morale, c'est la fin de l'homme et celle des êtres, assignée par Dieu. Cette règle toutefois se traduit en un jugement de la raison humaine, qui connaît les choses et leurs relations. C'est en ce sens que S. Thomas affirme qu'une action est morale si elle est conforme à la raison, immorale si elle s'y oppose : « Bonum in quantum est secundum rationem, et malum in quantum est præter rationem, diversificare speciem moris » (2).

C'est en ce sens encore — et c'est la synthèse de son idée sur la rectitude de l'action humaine — qu'il enseigne que la moralité de l'acte dépend de la raison, parce que celle-ci présente l'objet à la volonté ; qu'elle dépend avant tout cependant de la loi éternelle, de l'intelligence divine disposant l'ordre des êtres, parce que celle-ci est la cause première de toute chose (3).

*
* *

Le bien et le mal moral.

L'action morale n'est pas seulement droite, conforme à la règle ; elle est encore bonne, appétible pour l'homme.

---

(1) S. Thomas. *Summa Theologica*, I IIae q XIX, art. IV et IX.
(2) S. Thomas. *Op. cit.*, I IIae q. XVIII art. V ad 1m.
(3) S. Thomas. *Op. cit.*, I IIae q. XIX art. III et IV.

Pour traiter convenablement du *bien moral*, il faut voir, avant tout, ce qu'est *le bien*.

« Bonum est quod omnia appetunt » disait Aristote, qui, pour remonter à tant de siècles, n'en reste pas moins le plus profond, peut-être, des penseurs. Il est manifeste qu'il ne faut pas comprendre cette parole comme si elle attribuait à tout être la tendance à tout bien. Elle a un sens distributif; c'est-à-dire : une chose est bonne en tant qu'elle est propre à devenir l'objet de la tendance ou de l'appétit d'un être.

Quelle peut être la raison intime de cet appétit d'un être pour un objet quelconque ?

On peut la trouver seulement dans ce fait : Telle chose est propre à perfectionner l'être, et celui-ci, tendant à sa perfection, tend aussi à ce qui peut la lui donner.

On le voit donc; tout être est un bien, car il constitue nécessairement la perfection d'un sujet, sinon il ne serait pas un être ; *être* et *bien*, toutefois, ne se confondent pas. Le bien implique essentiellement relation à un sujet déterminé; aussi le bien de l'un n'est-il pas le bien de l'autre ; ce qui est bien pour l'un, peut même être un mal pour l'autre.

Le bien, c'est ce qui constitue la perfection d'un sujet.

Mais parmi les choses qui apportent à l'être sa perfection, il n'en est point de plus importante que *l'opération;* c'est elle qui donne à chaque être sa perfection dernière.

Que serait un être qui n'agirait point?

Sans utilité pour les autres, auxquels il ne pourrait rien donner ; sans jouissance en lui-même, — puisque

jouir, c'est encore agir, — il ne serait pas même un monstre, il serait une contradiction; on ne peut seulement le concevoir. Tout ce qui perfectionne l'être : ses puissances, ses facultés, que seraient-elles, si elles n'agissaient? Que serait une intelligence qui ne comprendrait pas la vérité? Une volonté qui n'aimerait pas? A quoi bonne une faculté de voir, si l'on ne voyait jamais, les facultés de l'imagination, si elles ne nous représentaient rien? Une puissance végétative que serait-elle, si elle n'exerçait son acte? Quel serait le rôle d'un minéral, s'il n'était un principe de gravitation? *Agir, c'est tout dans l'univers. Agir, c'est la perfection de chaque chose.*

Mais encore n'est-ce pas une opération quelconque, qui constitue *la perfection* d'un être, sa *perfection sans restriction*, sa perfection *simpliciter*. Tout être existe dans une nature déterminée; cette nature ne peut trouver sa perfection que dans l'action correspondante à des constitutifs.

L'homme est un être intelligent; il ne peut trouver sa perfection que dans l'action propre d'une nature intelligente; car toute autre action, bien qu'elle puisse être la perfection de quelqu'élément de la nature humaine, ne sera pas toutefois la perfection de l'élément principal de cette nature; elle ne peut donc être *la perfection* de l'homme.

Etudions la nature de l'homme, et nous verrons quelle est son opération propre, comment il tend à sa perfection. Nous partons de ce principe, de vérité primordiale, qui nous a guidés déjà plus d'une fois : « Tout être agit selon sa nature. »

La note spécifique de l'homme, c'est qu'il est un être raisonnable. Comment un être raisonnable doit-il agir?

Ce qui le distingue des autres êtres, c'est précisément qu'il est capable de comprendre l'ordre de moyens à fins, et entr'autres, de *comprendre sa fin* et les moyens qui y conduisent (1).

Un être doué de cette faculté doit se diriger lui-même à sa fin; il ne peut y être conduit aveuglément comme les êtres sans raison : il doit y marcher, il ne peut y être poussé. L'infinie sagesse, créant les êtres en vue d'une destination, ne leur a rien donné qui n'y fut ordonné. Pourquoi a-t-elle donné à l'homme cette faculté de connaître le but auquel il doit marcher? Ce doit être encore en vue de cette fin. On n'en trouvera point de raison, que celle-là seule : l'être intelligent doit se conduire lui-même à sa fin, c'est pour cela qu'il a la puissance de la connaître (2).

Mais se conduire à sa fin, qu'est-ce à dire? sinon : avoir à sa disposition les moyens d'y parvenir, pouvoir les choisir et les appliquer.

Voilà donc la manière d'agir, qui appartient à l'homme : *Il connaît sa fin, il y tend spontanément.*

Qu'est-ce donc qui fait qu'une action humaine soit

---

(1) S. Thomas. *Summa Theologica*, I IIae q. I art. II. « Quamquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturae ut propter finem agat quasi se agens vel ducens in finem. » — Kant. « L'être raisonnable agit selon la représentation des lois. »

(2) Kant. L'instinct servirait mieux, si l'homme ne trouvait une dignité à agir selon la raison.

bonne? Pourquoi le fait de poser certaines actions rend-il l'homme bon? Est-ce parce qu'il est délectable de les poser? Est-ce parce qu'elles conduisent l'homme au bonheur ici-bas? Est-ce même parce qu'elles le conduisent au bonheur, à la jouissance, qui résultera de sa perfection, dans sa vie immortelle? Rien de tout cela, sinon la vertu devient un calcul, il ne reste que l'égoïsme. La raison de la bonté morale, il faut la trouver dans la fin de l'homme comme telle, et dans sa nature intelligente. C'est le propre de l'intelligence de comprendre *l'ordre* des choses et leur *finalité*, et, par conséquent, de pouvoir se conduire à sa fin.

Agir conformément à sa nature intelligente : voilà le bien de l'homme, le *bien moral*.

La base de la *bonté* morale, ce n'est pas le bonheur comme tel, pas même le bonheur suprême, la béatitude; c'est la conformité à la nature intelligente subjectivement, objectivement à l'ordre. Aussi tous les Docteurs catholiques sont-ils d'accord à dire que l'action posée pour la béatitude (félicité personnelle), ou par désir d'éviter les peines conséquentes à la perte de la béatitude, en excluant tout autre motif, est mauvaise — « timor serviliter servilis » (1). Ce n'est donc pas, dans leur pensée, le bonheur qui est source de la bonté morale.

---

(1) Gury-Ballerini. *Compendium Theologiae moralis.* « Attritio vocatur serviliter servilis, ubi quis de peccato quidem dolet, illudque vult vitare ob poenas quas a Deo infligendas novit; adhuc vero paratus esset peccare, si poenae istae non subsisterent...; *est malus*, non qua timor poenarum, sed ob pravam animi dispositionem ».

Le bien de chaque nature consiste surtout dans l'acte qui lui est conforme.

L'intelligence de l'homme le rend capable de comprendre l'ordre des choses, leur fin et sa fin propre. *Agir conformément à cette nature, comprendre l'ordre, et le vouloir : c'est sa perfection, c'est son bien.*

*
* *

C'est encore par l'action conforme à sa nature, que tout être doit réaliser sa perfection finale et dernière ; pour l'homme, c'est par là qu'il doit arriver à la connaissance parfaite et au parfait amour du vrai et du bien.

L'opération de l'homme dans laquelle se trouve sa perfection dernière, et par conséquent son bien parfait, quelle sera-t-elle? Elle doit se trouver dans la pleine connaissance du vrai, dans le parfait amour du bien, dans la claire connaissance de la cause première et dans son pur amour; connaissance et amour, qui constituent la *fin de l'homme : sa béatitude et la gloire de Dieu.*

Le bien de l'homme en cette vie, c'est de tendre à sa fin, en agissant conformément à sa nature. Tendre librement à sa fin, régler ses actions de façon à y parvenir ; agir conformément à sa nature, en vue de sa fin ; c'est le bien moral.

Si *la fin* de l'homme constitue son bien parfait, il en découle nécessairement que la *tendance à cette fin* est également *le bien* pour lui. De même que la possession de la fin est son bien *au terme* de sa carrière, dans le repos de celui qui est arrivé à son but ; de même la ten-

dance à cette fin est son bien, son bien propre *dans la période de travail*, de lutte et de préparation, par laquelle il doit arriver à sa fin.

Le bien de l'homme en cette vie, c'est d'agir conformément à sa nature intellectuelle, et de tendre ainsi à sa fin, à la connaissance et à l'amour de son auteur.

*
* *

De l'obligation.

En faisant l'analyse de l'idée de la moralité considérée objectivement, nous avons découvert un troisième élément. Nous ne concevons pas seulement les actions dans l'ordre moral, comme *droites*, comme *bonnes* ou *mauvaises*, mais encore comme *permises*, *obligatoires* ou *défendues*. Ces éléments, rectitude et bien, d'une part, obligation ou licéité, de l'autre, ne se confondent pas; ce n'est pas la même chose de dire qu'une action est bonne, et de la dire obligatoire ou permise. — « *Il est bon* de soigner les pestiférés »; — cette phrase dit bien plus que cette autre : « *Il est permis* de soigner les pestiférés »; elle dit une chose bien différente de celle-ci : « *Il est obligatoire* de soigner les pestiférés ».

Une action peut être *bonne* sans être *obligatoire;* il faut assigner l'élément qui lui donne ce dernier caractère. Ce même élément rendra compte également des notions de *permis* et *défendu*.

Il serait inutile de chercher la source de l'obligation dans l'homme lui-même; car l'*obligation* est *un lien*.

Le nom même le dit, et c'est bien ainsi que tout le monde la conçoit. Comment l'homme serait-il la raison dernière d'un lien, qui lui est imposé? Ce qui vient de l'homme ne peut être au-dessus de lui. Si donc l'obligation venait de lui, pourquoi ne pourrait-il pas la violer? S'il peut la violer, ce n'est plus une obligation.

On dira que l'homme ne peut trouver son vrai bonheur que dans certaines actions, que c'est là l'origine de l'obligation.

Et pourquoi ne pourrait-il pas mépriser son vrai bonheur pour en poursuivre un apparent? Vous direz à un jeune homme : « mon ami, fuis la débauche, car elle viole les obligations les plus strictes ». Si l'obligation ne provient que du bonhenr, il pourra vous répondre : « j'aime mieux les plaisirs sensuels que tout ce que la vertu peut me donner ». Que lui répliquer? « Vous vous trompez, c'est sottise de renoncer au bonheur qu'apporte la vertu ». Soit, c'est sottise; c'est une spéculation des plus maladroites; mais est-ce là l'*obligation?*

L'obligation donne à l'acte un caractère de nécessité morale *absolue* : *il faut*; pas d'hypothèse, pas de condition : l'absolu : *il faut*. Ce n'est pas « il faut pour être heureux », c'est « *il faut* ».

Nécessité absolue objective, voilà le caractère de l'obligation (1). C'est de cette nécessité absolue qu'il faut rendre compte, si l'on prétend expliquer l'obligation.

Cette explication se trouve dans ce que nous avons établi aux premiers articles de ce chapitre.

---

(1) C'est l'impératif catégorique de Kant.

La volonté créatrice, en assignant à chaque être une fin proportionnée à sa nature, lui a donné, par ce fait même, une règle de ses actions. Il a fait chaque chose pour agir conformément à sa nature. Or cette volonté divine est *inviolable,* elle DOIT *être respectée.*

Inutile de chercher ailleurs : seule raison dernière des choses, Dieu est aussi la seule raison dernière de toute nécessité.

Sa volonté, raison dernière de l'existence des créatures, est encore celle qui leur assigne les lois de leur activité. Lois physiques dans l'ordre des causes nécessaires ; lois morales dans l'ordre des causes libres.

Dieu le veut : voilà la raison dernière de l'obligation.

Dieu a fait l'homme, lui a donné l'intelligence et la volonté, l'a destiné à une fin, à laquelle il doit arriver par l'exercice de ces facultés.

Quel est celui qui donne le caractère de nécessité à une ligne de conduite ? N'est-ce pas tout naturellement celui qui a fait l'être, et l'a rendu capable d'agir? L'argile s'élèvera-t-elle contre le potier qui la façonne? comme parle S. Paul.

Ici encore apparait cette admirable unité du plan divin, que nous voyions déjà se révéler à nous dans l'identité de la fin de l'homme et du bien moral, dans celle de sa béatitude et de la gloire de son auteur. Cette règle d'action imposée à l'homme par Dieu devient la forme la plus sublime du *bien* moral, je dis du *bien*, de *l'appétible* pour l'homme.

C'est le propre de l'être intelligent de pouvoir *comprendre l'ordre* et le *vouloir*.

Or la soumission à la volonté divine, n'est-ce pas la plus haute expression de l'ordre?

Voilà pourquoi se soumettre à la volonté de Dieu, c'est le bien de l'homme; la violer, c'est le mal pour lui.

Dans la violation de la volonté divine, l'on trouve la forme la plus odieuse du mal pris dans toute son étendue et dans toute son universalité. Comme il est deux ordres d'êtres, les êtres finis et l'Être infini, les êtres causés et l'Être subsistant, ainsi il est deux ordres de bien, deux ordres de mal. Les créatures sont *des êtres*, elles ne sont pas *l'Etre absolu;* ce nom ne convient qu'à celui dont l'essence est d'être. L'opposition à la créature, à son être, à sa perfection, c'est donc *un mal*, ce n'est pas *le mal*. — Il n'en est pas ainsi de Dieu ; Dieu est l'Etre, l'Etre absolu, le Bien absolu. L'opposition à Dieu revêt donc le caractère du mal, non plus d'un mal relatif, mais *du mal simpliciter*.

Non certes que quelque chose puisse enlever n'importe quoi à la félicité essentielle de Dieu ou à l'intégrité de son infinie perfection, mais parce que cette perfection même de Dieu doit être reconnue et glorifiée par ses créatures, et que s'opposer à cette glorification, c'est s'opposer à ce qui est dû à Dieu.

C'est ainsi qu'apparait l'inviolabilité du vouloir divin. S'opposer à cette volonté, c'est s'opposer à Dieu, c'est s'opposer au bien; c'est *le mal*. Dieu est l'Etre et la source de toute chose; il est le Bien. Ce qui s'oppose à lui, c'est le mal. C'est la raison dernière, — αναγκη στηναι — pas moyen d'aller plus loin.

Nous sommes remontés jusqu'à l'Etre qui a sa

raison d'existence en lui-même, il faut s'arrêter. Dieu est la source de l'être, il est l'Etre, le Bien : ON NE PEUT s'opposer au vouloir divin; s'opposer à Dieu, C'EST LE MAL.

Voilà la source de l'obligation.

Art. V. — La Base du Droit.

Nous avons montré quelles sont les bases de la morale. Nous l'avons vue s'appuyant sur la fin de l'homme, sur l'ordre des choses voulu de Dieu.

C'est encore dans la destination de l'homme à une fin, que nous trouverons l'origine du Droit.

Est-ce à dire que nous confondions la morale et le droit? Nous les tenons, au contraire, pour distincts : ce sont deux branches qui se séparent en sortant d'un même tronc. La communauté d'origine leur donne des points de contact. Leur base est commune, souvent ils se touchent et se rejoignent, mais ils restent toujours distincts dans leur essence.

Quelle est donc l'objectivité correspondante à l'idée du droit?

Les éléments essentiels de cette idée sont les notions de *pouvoir* et d'*inviolabilité*. Nous aurons donc à faire voir la source de ces deux éléments : d'où surgit ce *pouvoir moral* qui est le droit; d'où vient son *inviolabilité*.

L'homme existe pour une fin déterminée. Cette fin, dérivée de la nature humaine elle-même, est telle qu'il en résulte une indépendance parfaite des hommes entre eux, si on les considère dans leur tendance à cette fin. Elle n'est point de servir de moyen à quelqu'autre créature. Elle est de connaître le Vrai, d'aimer le Bien. Fin essentiellement propre au sujet, sans subordination à quelqu'autre.

Un homme ne peut, en cette matière, être subordonné à un autre homme, chacun existe pour arriver à

sa destinée, sans que celle-ci soit dépendante de la destinée d'autrui.

L'homme n'est pas pour un autre homme; sa fin est sienne, elle lui appartient par essence.

Si chaque homme existe en vue de sa fin propre, il en résulte qu'il doit avoir à sa disposition les moyens d'y parvenir : les moyens de conserver et de développer son existence, les moyens d'exercer ses opérations, en tant que celles-ci sont ordonnées à l'acquisition de la fin.

Voilà la racine la plus profonde du droit, le droit premier, inaliénable, essentiel à l'homme : le pouvoir de tendre à la fin pour laquelle il existe. Cette fin est sienne, indépendante de toute créature; l'homme *peut y tendre, et disposer des moyens qui peuvent l'y conduire.*

Ce pouvoir est inviolable à cause de l'indépendance, caractère propre de la destinée de chaque homme. Je suis pour ma fin, aucune créature ne peut, sans désordre, s'y opposer ou se la subordonner, car je suis, en cela, au-dessus de son action. Je ne tiens pas ma fin d'elle, je ne suis pas fait pour elle; elle doit me respecter dans ma marche à ma fin.

Ce pouvoir prend le caractère spécial de pouvoir *moral* par la nature même de l'homme.

A l'opposé de tous les êtres sans raison, l'homme n'est point poussé à sa fin : doué de raison, doué de volonté, il est capable de comprendre sa destinée et sa tendance vers elle, capable de s'y conduire lui-même : d'y marcher (1).

---

(1) LÉON XIII. *Encyclique Rerum novarum.*

Ce pouvoir d'acquérir sa destinée, s'y conduisant par sa raison et sa volonté, de disposer, par conséquent, par ces mêmes facultés, des moyens nécessaires à cet effet, *c'est le pouvoir moral que l'on a appelé le* DROIT.

*
* *

Nous n'avons établi toutefois jusqu'ici qu'un droit général, le droit de tendre à sa fin ; dans ses manifestations concrètes il s'applique à des objets déterminés. L'homme n'a pas seulement le droit de tendre à sa fin, le droit de vivre, de penser, de vouloir. Il peut avoir des droits plus déterminés : le droit de propriété sur telle maison, le droit de travailler chez tel patron, etc.

Ces droits et tous les autres ne sont que des manifestations concrètes du droit général à l'existence et à l'acquisition de sa fin. Ces déterminations doivent provenir du *fait*.

C'est grâce à ces données de fait, que tel homme a droit à telle chose déterminée, alors que tel autre n'a aucun pouvoir sur celle-ci. C'est par une application de fait de son droit général, qu'il a acquis un droit à tel objet déterminé.

« L'homme, dit M. Lucien Brun (1), a, sans aucun doute, le droit de vivre et de pourvoir aux besoins de son existence. De là naît le droit d'occupation, c'est-à-dire le droit de mettre en sa puissance les choses nécessaires non seulement à la conservation, mais encore à

(1) *Introduction à l'Etude du Droit*, par LUCIEN BRUN. Paris, Lecoffre, 1887. — p. 162.

l'amélioration, à l'agrément de sa vie. Il n'y a aucun doute possible en ce qui touche l'occupation provisoire du sol et la possession, jusqu'à la destruction inclusivement, c'est-à-dire la consommation des fruits de la terre, fruits spontanés ou produits du travail. Il n'y en a pas davantage quant à l'appropriation, quant à l'occupation prolongée des objets mobiliers dont l'homme s'est fait des instruments de conservation, de nourriture ou de défense. L'arc et la flèche, le filet du sauvage, sont à lui ; ils sont l'œuvre de ses mains et, pour ainsi dire, la continuation, sur les choses, de ses membres mêmes et de sa propre personnalité, qui sont bien à lui sans conteste.

« Mais il faut aller plus loin. L'homme apporte en naissant le droit et le devoir de conserver la vie. Mais qui dit conservation dit durée, et il faut en conclure que l'homme a le droit d'assurer son avenir, c'est-à-dire d'occuper avec la volonté d'en exclure les autres (c'est ce que l'on nomme l'*animus domini*), les choses dont la possession permanente lui assure l'existence du lendemain.

« La terre n'a qu'une fécondité limitée, et quand le nombre des hommes s'accroissant a exigé l'accroissement proportionnel des produits, l'homme a, suivant une expression très énergique et très vraie, l'homme a *fait la terre*. Il l'a marquée de son empreinte, modifiée par son travail, et le premier qui, ayant enclos un terrain qu'il avait défriché, s'avisa de dire : « Ceci est à moi, » n'a pas, comme le prétend Rousseau, empiété sur le droit d'autrui, mais fait le légitime emploi des facultés

de son être, en s'appropriant une partie du sol que le Créateur a livré à la libre activité de l'homme, maître de la nature inanimée, maître des êtres vivants inférieurs à lui, parce qu'ils ne sont pas doués de raison. »

C'est encore le fait, celui d'avoir constitué une famille, qui détermine le droit premier de l'homme, pour faire surgir les droits familiaux, celui par exemple de transmettre les biens aux descendants.

Tous ces droits naissent de l'indépendance d'homme à homme, dans la marche à la fin, indépendance qui exige le respect de l'activité de chacun, lorsqu'elle est conforme à l'ordre. C'est le respect de la liberté.

*
* *

Mais le droit ne se limite pas toujours au pouvoir d'user de tel moyen pour arriver à sa fin. Il est aussi des droits à *prestation*. Ceux-ci donnent à leur possesseur le pouvoir d'exiger qu'un autre agisse en faveur du détenteur du droit. C'est en ce sens que M. Beaussire distingue le droit *au respect* et le droit *à l'assistance* (1).

L'enfant a droit à recevoir de son père ce qui est nécessaire à sa subsistance. Le créancier a droit à se voir payer sa créance, le patron a droit au travail de son ouvrier, dans les limites de l'engagement.

C'est le fait qui fait naître du droit général à l'existence, ces droits spéciaux. Que ce fait soit celui d'une

(1) Beaussire, *op. cit.* p. 51.

situation particulière, qui donne à un homme une place spéciale dans l'action coopérative des hommes tendant ensemble à leur destinée, comme la paternité; ou celui d'une mutualité, comme l'origine de la créance ou l'engagement de services; c'est toujours le droit à tendre à ce pourquoi l'on est, c'est l'indépendance des fins individuelles, qui fait que l'on a droit à telle chose, qui peut être un moyen d'entretenir son existence ou d'exercer son activité. C'est parce qu'on a droit à cette fin, qu'on a le droit de voir un autre prêter son assistance.

Si l'homme a des droits, c'est donc toujours parce qu'il est pour une fin qui est sienne, et non subordonnée à celle d'autrui.

*
* *

Faisons mieux voir toutefois d'où dérive *l'inviolabilité* du droit, élément essentiel sans lequel le droit ne saurait exister.

Le pouvoir de l'homme de tendre à sa fin, et tous les pouvoirs particuliers qui en dérivent, grâce aux situations de fait, sont inviolables. Où puisent-ils leur inviolabilité ?

La peut-on déduire de la volonté humaine?

L'inviolabilité du droit se traduit par une obligation en autrui.

Un principe qui nous semble manifeste, c'est que la volonté d'un homme n'est point au dessus de celle d'un autre ; par elle-même, elle ne peut être la raison dernière d'une obligation pour celui-ci.

Il faut recourir à un principe supérieur, capable

d'imposer un lien moral à la volonté humaine : il n'en est qu'un seul : la volonté divine.

L'homme possède des droits, parce qu'il a le pouvoir de tendre à sa fin. Ces droits sont inviolables, parce que cette fin est inviolable elle-même. Cette inviolabilité ne résulte-t-elle pas naturellement et nécessairement de cela même, que la destination de l'homme à cette fin est l'ordre des êtres voulus et créés par l'auteur de la nature?

Un seul principe peut assigner une fin à un être : celui qui lui donne l'existence : l'intelligence et la volonté créatrices. Les dispositions de Dieu sont inviolables par essence, ainsi que nous l'avons montré. Sa volonté est la source de l'inviolabilité du pouvoir que possède la créature de tendre à sa fin.

On arrive, par cette voie, à donner une explication à la fois claire, rationnelle et solide de l'inviolabilité du droit. Si donc on nous posait la question : *Quel est le principe du droit?* Nous répondrions : le droit dérive immédiatement de la nature même de l'homme qui est un être raisonnable, ayant une fin propre et indépendante, et, par conséquent, le pouvoir d'y tendre.

La nature humaine ne peut être le principe immédiat de cette inviolabilité : car elle est impuissante à imposer une obligation à autrui. La volonté divine seule, auteur de tout être, inviolable par essence, peut être la source immédiate d'une obligation.

Cette explication de l'origine du droit nous fait comprendre la raison de ce fait, que toute violation du droit est en même temps une injustice et une action immorale.

Injustice, en tant qu'elle va à l'encontre d'un pouvoir de la créature.

Action immorale, parce qu'elle va à l'encontre d'une disposition de la divine volonté.

Quelques philosophes ont voulu voir dans l'exigibilité, dans la possibilité de coaction, l'essence même du droit.

Leur erreur est manifeste; il faut posséder un pouvoir pour en exiger le respect. La possibilité d'une coaction est postérieure au pouvoir et à son inviolabilité.

Le droit n'est point le pouvoir de coaction; c'est un pouvoir de jouir d'une chose ou de l'acquérir, et ce droit inviolable donne lieu à coaction.

Quant à l'idée de M. Picard que la contrainte est « l'emploi de la force publique mise au service du droit, en vue d'empêcher tout fait qui aurait pour résultat de ne pas permettre au sujet d'exercer sur l'objet le rapport qui constitue le droit spécial en question (1) », cette idée est inexacte.

La contrainte est directement et immédiatement entre les mains du sujet du droit. Que devient, en effet, si l'on admet l'idée de M. Edmond Picard, la légitime défense, qui n'est autre chose que l'exercice de la contrainte, conséquence du droit? Il est vrai que, dans une société civilisée, l'ordre social exige qu'en règle générale, les particuliers s'en remettent à la société pour l'exercice de

---

(1) *Le Droit*. Premiers principes, par EDMOND PICARD. Bruxelles, Larcier, p. 13.

toute coaction. Mais la contrainte n'est pas essentiellement un attribut de la force publique ; elle est le privilège du sujet du droit, et son apanage immédiat. Je puis empêcher que l'on attente à ma vie ou à mes biens, parce que cette vie, ces biens sont à moi.

Nous reconnaissons donc dans le droit un pouvoir inviolable sur une chose, sur un moyen de réaliser la fin pour laquelle l'homme existe par sa nature. Ce pouvoir a comme conséquence la coaction, la contrainte, parce qu'il est inviolable.

ART. VI. — DISTINCTION DE LA MORALE ET DU DROIT.

Nous avons eu déjà l'occasion d'affirmer que nous considérons la morale et le droit comme deux choses distinctes.

Nous avons établi la nature de l'un et de l'autre; nous pouvons examiner maintenant quelle relation subsiste entre eux.

La base est commune : C'est la destination de l'homme à une fin, dans l'ordre qui régit l'ensemble des êtres.

L'homme existe pour une fin déterminée; la conformité, de ses actions à cette fin, à l'ordre : c'est la morale.

L'homme existe pour une fin : il peut y marcher, les autres êtres raisonnables ne peuvent s'y opposer : c'est le droit.

On le voit : Bien que la base soit commune, la distinction s'établit nette et précise.

Basés sur un fondement unique, le droit et la morale se présentent, l'un comme le pouvoir, l'autre comme la soumission.

Si la distinction s'établit nécessairement, il s'établit nécessairement aussi un rapport, un parallélisme parfait entre ces deux conséquences d'un même fait primordial.

Il ne saurait y avoir opposition entre la morale et le droit. L'action immorale est celle qui s'oppose à la fin de l'homme ou à l'ordre général des êtres. Pareille action ne saurait rentrer dans le domaine du droit, puisque celui-ci naît du pouvoir de poursuivre sa fin. Il ne peut y avoir de droit à ce qui est immoral.

D'autre part, ce qui s'oppose au droit, s'oppose aussi, par là même, à la morale. La morale, c'est la conformité à l'ordre, à la finalité des choses. La violation du droit est aussi une violation de la morale, parce qu'elle est contraire à l'ordre.

Le parallélisme est parfait, ce qui viole le droit viole la morale; ce qui blesse la morale ne saurait être un droit.

Cette parfaite correspondance a été cause que plusieurs ont confondu le droit avec la morale, ou tout au moins qu'ils ont, dans l'explication du droit, attribué à la morale un rôle qui ne lui appartient pas.

La justice, toutefois, rentre dans la morale, bien que le droit n'y rentre point.

Respecter le droit, c'est agir conformément à la morale, qui nous impose de sauvegarder, dans nos actions, l'ordre des êtres à leur fin. La justice est une vertu, l'injustice est un vice.

C'est donc à tort que l'on a critiqué les scolastiques, d'avoir compris la justice dans la morale. S'ils y avaient compris le droit, ils auraient fait erreur. Y comprenant la justice, ils n'ont fait que formuler scientifiquement ce qui se retrouve dans la réalité.

CHAPITRE IV.

PARALLÈLE ENTRE LES DIVERSES DOCTRINES.

ART. I. — LES OBJECTIONS.

Nous avons exposé notre idée, qui n'est autre que la doctrine depuis longtemps reçue et toujours soutenue par la philosophie spiritualiste. Ceux donc qui prétendaient renverser les anciennes bases de la morale, devaient attaquer ce système, et non pas quelque théorie, qu'ils forgeaient pour la démolir à l'aise. Nous ne le verrons que trop! Les champions de l'utilitarisme, du rationalisme, et d'autres systèmes, allaient à l'assaut, en criant de tous leurs poumons qu'ils voulaient détruire jusqu'à la base l'édifice des doctrines reçues jusqu'à eux. L'édifice s'écroulait, oui! Mais ils ne s'apercevaient pas qu'au lieu de s'attaquer aux doctrines reçues, ils avaient démoli... des moulins à vent.

Voyons ce que l'on nous reproche. Notre réponse à presque toutes les objections sera la même : « Ce que vous attaquez, n'est pas ce que nous disons ».

*
* *

Bentham ne reconnait que trois systèmes de morale : l'utilitarisme; l'ascétisme; le système de sympathie et d'antipathie. Il faut bien l'avouer, nous ne reconnaissons

dans aucun de ces systèmes, la doctrine que nous tenons être certainement la vraie. Bien sûr, on reconnaît à quelques insinuations, que Bentham veut comprendre notre doctrine dans le système qu'il appelle ascétique. Mais pourrait-on nous citer *un seul* auteur qui ait quelque renommée parmi les théologiens et les philosophes catholiques, et qui ait soutenu l'absurde système que semble leur prêter Bentham? Nous-mêmes l'avons-nous émis? Quel est-il, celui qui a dit que tout ce qui diminue les jouissances est bon, qu'il faut blâmer tout ce qui tend à les augmenter? Encore une fois, nous défions les Benthamistes d'en citer *un seul*, parmi les catholiques. Bien sûr, il ne viendra à l'esprit de personne que notre système, puisse être celui de l'arbitraire, jugeant une action bonne ou mauvaise selon qu'elle plaît ou non à celui qui la juge!

Bentham a-t-il donc ignoré la doctrine que tant de philosophes ont enseignée? C'est le moindre grief que l'on puisse lui imputer. S'il l'avait connue, il faudrait l'accuser de mauvaise foi, pour avoir cherché à la déguiser sous des dehors aussi odieux et aussi ridicules.

*
* *

Kant, lui, rejette absolument le « concept théologique qui fait dériver la moralité d'une volonté divine absolument parfaite ». C'est chose étrange vraiment, que Kant ne l'ait pas admis, tant les principes, qu'il pose lui-même, y conduisent naturellement. Il admet l'existence d'une cause première, absolument parfaite, intelligence et volonté. Il admet que l'homme, comme tout ce qui l'entoure, est un effet de cette cause intelligente. Il admet

que cette cause doit donner la sanction dernière, en réalisant la correspondance entre la morale et le bonheur. Il est inconcevable qu'il n'en ait pas tiré la conclusion si obvie : c'est la cause première, intelligence parfaite, qui prescrit à l'homme, à sa créature, la règle de ses actions. Qu'est-ce donc qui a pu arrêter son esprit, et l'empêcher d'arriver à la morale théologique?

« Nous n'avons pas, dit-il, l'intuition de cette perfection (de la volonté divine), et nous sommes réduits à la dériver de nos concepts, dont le principal est celui de la moralité; ou, si nous ne voulons pas procéder ainsi (pour ne pas faire, comme il arriverait en effet, un cercle grossier dans notre explication) le seul concept de la volonté divine que nous pourrons donner pour fondement au système des mœurs, sera celui d'une volonté possédée de l'amour de la gloire et de la domination, puissante et vindicative, partant redoutable, et rien ne serait plus contraire à la moralité (1). »

C'est sa première objection.

Elle résulte des notions erronées de ce philosophe sur la connaissance.

« Nous n'avons pas l'intuition de la perfection divine. » Certes non.

« Nous ne déduisons l'existence de Dieu que de nos concepts. » Entendons-nous.

Ce sont nos idées, *par elles-mêmes*, qui nous donnent la base de la démonstration de l'existence de Dieu? — Jamais.

---

(1) *Critique de la Raison pratique précédée des Fondements de la métaphysique des mœurs.* — Paris. Ladrange, p. 94.

Nos idées en *tant qu'elles nous représentent des choses,* des choses qui ne peuvent exister par elles-mêmes, nous conduisent à connaître l'existence de leur auteur. — Parfaitement.

Et c'est précisément en tant que nous concevons ces choses créées par un être intelligent, et, par suite, coordonnées par lui dans l'ordre qu'exige leur nature, que nous nous faisons l'idée d'un ordre inviolable, qui, présenté à notre propre activité, s'appelle la morale.

Il n'y a donc pas de cercle. Nous ne déduisons pas la notion de l'être suprême de l'idée de morale, mais ces deux données résultent simultanément de la connaissance de ce qui existe autour de nous. C'est bien ainsi que nous avons procédé.

Mais il est une autre objection que Kant apporte contre tous les systèmes qui ne sont pas le sien, contre le nôtre, comme contre ceux que nous-mêmes nous avons rejetés.

« Tous ces principes ne donnent à la moralité d'autre fondement que l'hétéronomie de la volonté, et c'est précisément pour cela qu'ils manquent leur but. Toutes les fois que la volonté a besoin d'un objet qui lui prescrive la règle qui la détermine, cette règle n'est autre chose que l'hétéronomie : l'impératif est alors conditionnel, à savoir : *si* ou *parce que* je veux cet objet, je dois agir de telle ou telle manière, et, par conséquent, il ne peut jamais prescrire un ordre moral, c'est-à-dire catégorique... Quand je dis : je dois faire telle chose, parce que je veux telle autre chose, il faut encore admettre en moi une autre loi d'après laquelle je veux

nécessairement cette autre chose, et cette loi à son tour a besoin d'un impératif auquel soit soumise cette maxime.

« En effet, comme l'influence que la représentation d'un objet de notre activité peut exercer sur la volonté, dépend de la nature même du sujet, c'est proprement la nature qui donne la loi, et puisque cette loi, comme loi de nature, ne peut être connue et démontrée que par l'expérience, elle est contingente en soi, et par là impropre à constituer une règle pratique apodictique, telle que doit être la règle des mœurs. » (1).

Ce passage mérite un examen sérieux, car il contient des principes absolument irréfutables, qui montrent dans tout son jour la pénétration d'esprit du professeur de Kœnigsberg.

Le principe fondamental de la moralité doit être inconditionné, apodictique, catégorique, comme le dit Kant.

Il faut donc qu'il ne repose point sur l'hypothétique, le conditionné, le contingent. Et *c'est précisément pour cette raison que le système de Kant est insoutenable,* qu'il ne peut y avoir d'autre fondement dernier de la morale que Dieu.

Ce qui n'a de fondement que la raison humaine, doit nécessairement refléter la nature de cette raison. Si la raison de l'homme est *autolégislatrice*, « comme l'influence que la représentation d'un objet de notre activité peut exercer sur la volonté, dépend de la nature

(1) *Op. cit.* p. 95.

même du sujet, c'est proprement la nature qui donne la loi »; et comme cette nature est contingente, la loi est contingente elle aussi.

Dans ce système, que l'on considère n'importe sous quel aspect l'action proposée à la volonté, on se trouve devant la contingence.

La loi est donnée par la raison. Une raison contingente ne peut donner *par elle-même* qu'une loi contingente, c'est-à-dire une loi qui n'en est pas une. La loi s'adresse à une volonté contingente; de ce chef encore, nous arrivons à la contingence.

D'où donc dérive la nécessité, l'absolu, le catégorique?

Dans notre doctrine nous y arrivons. La loi n'est pas portée par la raison contingente, mais par l'Intelligence nécessaire et absolue, qui a donné l'être au monde.

Mais Kant objecte que tant que l'on doit agir de telle ou de telle façon *parce que* l'on veut un objet, il ne peut y avoir d'impératif catégorique, de loi morale. Kant a raison.

Mais notre système ne comporte pas que l'on veuille faire telle action morale *parce qu'on veut* tel objet; pas plus que, dans son système, on ne veut faire tel acte *parce qu'on veut* le respect de l'autonomie de la volonté.

Dans l'un comme dans l'autre système, on veut l'acte moral *en tant* que conforme à la volonté de Dieu, — ou à l'autonomie de la raison humaine.

Kant dit : agis de telle sorte que tu traites l'humanité comme fin.

Nous disons : agis de telle sorte que tu respectes la volonté de Dieu.

Kant dit : l'homme est fin en soi.

Nous disons : la volonté de Dieu est fin en soi.

Kant ne dit pas : si tu veux le respect de l'humanité comme fin en soi, agis de telle ou telle façon.

Nous ne disons pas : si tu veux le respect de la volonté de Dieu, agis de telle ou de telle façon.

L'impératif est catégorique, absolu, inconditionné.

Il n'y a entre Kant et nous, en ceci, qu'une différence. Kant pose comme *fin en soi* et comme origine de la loi, l'homme, qui ne peut l'être, parce qu'il n'est pas l'*existence en soi,* l'absolu. Nous posons comme fin en soi et comme législateur *Dieu*, qui est l'*Existence,* l'absolu : Εγω ειμι ο ων.

*
* *

Spencer, à son tour, apporte ses objections contre les diverses théories morales opposées à celle qu'il défend.

Encore une fois, dans aucune de ces théories nous ne reconnaissons la doctrine exposée plus haut. De toutes, la plus voisine de la nôtre, c'est celle que Spencer expose comme étant celle de Jonatham Dymond dans ses *Essais sur les principes de la moralité*. Spencer regarde cet exposé comme rendant fidèlement le système que l'on retrouve « dans les œuvres des stoïciens, comme dans les livres de certains moralistes chrétiens ».

Cette théorie fait « de l'autorité divine le seul fondement du devoir, et de sa volonté révélée le seul prin-

cipe suprême de la distinction du bien et du mal » (1). « Ils affirment que, si l'on ne croit pas en Dieu, l'on n'a plus de guide moral : cela revient à dire que les vérités de l'ordre moral n'ont d'autre origine que la volonté de Dieu, qu'elle soit d'ailleurs révélée dans les livres sacrés ou dans la conscience. »

Est-ce là ce que nous avons affirmé?

Jamais nous n'avons fait de la volonté de Dieu « révélée dans les livres sacrés ou dans la conscience » la base de morale. Nous regardons comme base de la morale *l'ordre des choses voulu de Dieu.*

Cet ordre de choses nous est connu, non par la révélation, mais par la raison, qui découvre la nature des êtres que l'expérience lui manifeste; par la raison, qui conclut que ces êtres sont l'œuvre d'une intelligence souveraine, qui les a faits en vue d'un rôle à remplir; que cette disposition s'impose, parce que la volonté créatrice est aussi l'auteur de l'homme, et qu'elle est essentiellement inviolable.

Il y a loin donc du système critiqué par Spencer à celui que nous défendons. L'objection principale qu'il émet, frappe en plein le système qu'il combat, mais ne fait que corroborer celui que nous soutenons.

« Admettre que telles ou telles actions, dit-il, sont rendues respectivement bonnes ou mauvaises par une simple injonction de la divinité, cela revient à croire que telles ou telles actions n'ont pas dans la nature des choses tels ou tels genres d'effets. »

---

(1) SPENCER. *Morale évolutionniste*, p. 41.

La remarque est profondément vraie; aussi reconnaissons-nous comme base première de la morale l'ordre des choses, l'ordre des causes et des effets, en tant qu'ils s'accordent ou se mettent en opposition avec le but dernier des êtres.

« Dans l'hypothèse, dit-il encore, où la distinction du bien et du mal n'aurait d'autre fondement que la volonté de Dieu révélée ou connue intuitivement, les actes que nous jugeons mauvais ne pourraient être jugés tels, si nous ne connaissions pas cette volonté de Dieu dont on nous parle. »

Nous avons exclu déjà la révélation des bases dernières de la morale; prenons donc l'objection en ce sens : pour celui qui ne connaîtrait pas, par les déductions de son intelligence, la volonté de l'auteur de la nature, se manifestant en son œuvre, pour celui-là, il n'y aurait plus d'actions morales ou immorales.

Nous ne prétendrons pas que, pour cet homme, il ne subsisterait plus rien de cet ensemble qui fait la morale, avec tous ses éléments : la rectitude, la bonté, l'obligation.

L'ordre des choses continuerait à se manifester à celui qui ne parviendrait pas à en connaître l'auteur, ou plutôt qui parviendrait à détourner son esprit de cette conclusion nécessaire. Cet ordre se montrerait encore comme désirable.

Mais, sans aucun doute, pour cet homme, il n'y aurait plus de morale dans le sens plein du mot : l'obligation ne trouverait plus de point d'appui. Sur quoi la baser, en effet? Sur l'intelligence ou la volonté humaine? De

quel chef imposeraient-elles une obligation? Sur l'ordre objectif des choses? Mais ces choses que sont-elles de plus que moi? De quel droit s'imposeraient-elles à ma volonté comme un lien inviolable?

Spencer voit-il là une objection contre la morale basée sur Dieu?

On pourrait, de la même façon, la faire à n'importe quel système. Toujours on pourra dire : « Et pour celui qui ne connaîtra pas la base de la morale, il n'y aura donc plus de distinction entre le bien et le mal! »

Cette objection n'en est pas une. L'esprit humain, de sa nature, cherche toujours à connaître la cause des phénomènes qu'il contemple. Il ne tarde pas à s'élever à l'idée, peu distincte peut-être, mais vraie, d'une cause première, qui domine tout l'ordre des choses, et dont le vouloir est souverain.

Voilà les deux objections de Spencer :

Si la volonté de Dieu est le principe de la morale, sans connaissance de cette volonté, il n'y a pas de distinction entre le bien et le mal. Nous l'admettons; sans cette connaissance, il n'y a pas de morale complète. Mais cette connaissance, l'homme y parvient par sa nature même, et par la contemplation des êtres qui l'entourent.

La volonté de Dieu connue par la révélation ne peut être le principe de la morale. C'est une vérité manifeste. Aussi basons-nous la morale sur l'ordre qui doit régner entre les êtres créés par Dieu.

ART. II. — LES POINTS DE CONTACT.

Chez la plupart des auteurs que nous avons étudiés, nous avons reconnu des principes vrais; souvent de grandes et hautes pensées.

La vérité est une.

Il ne peut donc y avoir contradiction entre ces principes et nos idées, si, comme nous croyons l'avoir suffisamment démontré, elles sont vraies.

Sans aller, comme l'ont fait quelques auteurs, jusqu'à vouloir démontrer l'identité radicale de tant de théories opposées, nous tâcherons de mettre en lumière l'accord de notre doctrine avec ce qu'il y a de vrai, de grand dans les opinions que nous avons combattues.

*
* *

L'idée maîtresse du système de Kant se trouve dans l'exclusion, comme incapable de fournir la base de la morale, de tout ce qui est hypothétique et contingent. La morale, se trouve toute entière dans le devoir, car agir moralement, c'est se conformer au devoir, c'est-à-dire régler son action uniquement d'après la loi, d'après la représentation de la loi, d'après l'impératif catégorique.

Exclusion de tout ce qui est contingent, pour ne considérer que l'absolu, le catégorique.

C'est l'âme du système de Kant. On ne peut, sans injustice, méconnaître ce qu'il y a d'élevé dans cette conception dernière, de la conformité à la loi.

Malheureusement, l'auteur de ce système refuse de l'appuyer sur les seules bases sur lesquelles il aurait pu

l'asseoir solidement. Il fait de la raison humaine le fondement de la morale. On n'établit pas l'absolu sur le contingent. La raison humaine ne peut être la base dernière de l'impératif catégorique.

L'idée principale du système de Kant est profondément vraie, mais il ne peut l'établir. Au lieu de la base insuffisante qu'il a choisie, il y en avait une autre, sur laquelle il pouvait faire reposer sa conclusion : celle-là même que nous avons adoptée.

Il admet — comme postulat indémontrable, il est vrai — l'existence d'un Dieu, intelligence, et cause première de toute chose.

S'il était parti de cette dernière idée, il eut réussi à établir d'une façon solide la grande idée qui le préoccupait.

Il ne faut poser aucune hypothèse, c'est un principe d'éternelle et immuable vérité, que le vouloir de Dieu est inviolable; — parce qu'il est Dieu, parce qu'il est l'absolu, parce qu'il est le seul être qui trouve l'existence en lui-même, parce qu'aucun être ne peut exister que par lui, conçu par son intelligence, et réalisé par sa volonté. Partant de cette idée, on arrive aisément à démontrer la valeur objective de l'impératif catégorique, de l'absolu, de l'obligation dans la morale.

Certes pour la réalisation formelle de la morale, il faut une hypothèse, une seule. Mais une hypothèse à laquelle aucune doctrine ne peut échapper. Il faut qu'il y ait des êtres susceptibles de lois. Cette hypothèse, Kant n'y échappe point; car son système suppose l'existence de la raison humaine.

Mais la loi elle-même, dans sa racine, existe en dehors de cette hypothèse : la volonté divine est inviolable en elle-même : ce qu'elle veut est nécessairement l'ordre qui s'impose à toute volonté.

Ainsi se trouve solidement établie dans notre système la conclusion suprême de Kant : l'absolu, le catégorique dans la morale, l'*impératif catégorique*, pour nous conformer à sa manière de parler.

*
* *

La base de la morale n'est donc point l'utilité, le bonheur.

Toutefois, ainsi que le dit Kant lui-même, « Dieu, l'Intelligence créatrice devait réaliser ce plan admirable de l'accord du bonheur et de la morale. » (1).

La créature, respectant la volonté divine, se rend digne du bonheur.

Nous voici arrivés aux frontières de l'utilitarisme. Oui, il y a du vrai dans l'utilitarisme, bien que, au point où le poussent ses auteurs, il soit insoutenable.

Tout d'abord, la connexion du bonheur et de la morale, est intime, comme celle de la fin et du moyen. C'est la morale qui doit conduire l'homme à son suprême bonheur, parce que la morale est la perfection de l'homme.

« L'intelligence créatrice devait réaliser ce plan admirable de l'accord du bonheur et de la morale. »

---

(1) KANT. *Raison pratique*, p. 332.

La morale, non seulement est une droiture, elle est encore un *bien* pour nous, en elle-même. Et c'est comme telle que nous la pouvons désirer et aimer.

Ce qui fait que l'action soit morale, c'est sa conformité à l'ordre; mais ce qui fait que cette conformité à l'ordre soit elle-même l'objet du désir de l'homme, c'est qu'elle est sa perfection. La morale est morale par l'accord avec la loi universelle des êtres; la morale est appétible parce qu'elle est le bien de l'homme. Si l'homme n'avait en vue, dans son activité, que son propre bonheur, son action ne serait point morale. Il doit s'élever plus haut, il doit sortir de son égoïsme et vouloir le *bien,* la *rectitude,* l'*ordre,*mais en le voulant, il se grandit, il se perfectionne, il opère son propre bonheur. Et cette perfection, ce bonheur de vouloir l'ordre, il peut le désirer.

Comme l'a dit Stuart Mill, dans un moment où la vérité dominait l'esprit de système : si nous voulons atteindre le bonheur, il nous faut poursuivre un autre but, distinct du bonheur; — il nous faut vouloir ce qui est dans l'ordre; en le faisant, nous trouverons aussi le bonheur.

A un autre point de vue encore, l'utilitarisme a du vrai. Si l'on considère les vertus qui regardent le prochain, sans aucun doute, l'utilité y joue un grand rôle. Toutefois cette utilité n'est point celle de l'agent, ainsi que nous l'avons montré, mais celle d'autrui. Cette utilité est désirable pour l'homme, parce qu'il est dans l'ordre de la vouloir.

L'utilité ne fait point que l'action soit vertueuse, car elle est telle pour l'agent; c'est pour lui qu'il faut

montrer l'action droite, bonne et obligatoire ou permise, alors même qu'elle n'est point utile pour lui.

Ce qu'il y a de vrai dans l'utilitarisme, encore une fois donc, on le retrouve dans la doctrine que nous défendons.

*
* *

Agir moralement, avons-nous établi, c'est se conformer à la fin des choses, c'est-à-dire à la fin conforme à leur nature, que Dieu a voulue.

Une action morale est donc une action conforme à la fin. Nous rentrons ici sans secousse dans le système de Spencer.

Toute chose est bonne, lorsqu'elle tend à sa fin.

Ainsi en est-il des choses matérielles; ainsi des actions de l'animal, ainsi des actions de l'homme en dehors de la considération morale; ainsi en est-il enfin des actions morales. Elles sont bonnes, si elles tendent à réaliser la fin de l'homme, de l'homme comme tel.

Mais cette fin de l'homme est celle qui est propre à l'être intelligent, la connaissance du vrai dans sa base dernière, l'amour du bien dans sa source.

Cette connaissance, c'est celle de Dieu; cet amour, c'est l'amour de Dieu.

Et cette connaissance, cet amour sont la perfection de l'homme, parce qu'ils sont la perfection de ses facultés essentielles.

Encore ici, ce qu'il y a de fondé dans le système coïncide avec nos idées. Nous en différons seulement parce que nous voyons la fin de l'homme dans une per-

fection de l'intelligence, plus haute que celle dont on peut jouir en cette vie.

*
* *

Quant au sentiment de bienveillance de David Hume, tel que ce philosophe l'a conçu, nous ne pouvons l'admettre comme un des éléments de la morale. Mais l'idée qui l'a guidé ne manque point de quelque fondement.

Il est certain que l'homme a une tendance à bien agir, comme il a une tendance à tout ce qui convient à sa nature; le bien est l'objet propre de la volonté; celle-ci est attirée par le bien, comme toute faculté l'est par son objet.

Dans les relations avec son semblable, cette tendance prend la forme du sentiment de bienveillance, du désir de voir son semblable heureux.

Seulement, ce sentiment n'est pas le fruit de la seule imagination. La volonté est portée, par sa nature, à vouloir le bien, parce qu'il est bon, conforme à la raison de le vouloir. Le sentiment de bienveillance, ainsi compris, n'est certainement pas étranger à nos actions morales. Mais il faut que la raison en établisse la norme, et lui présente son véritable objet. C'est là surtout que Hume reste sans parole, tandis que le système que nous défendons donne pleine satisfaction à ce sujet. Faculté d'une nature intelligente, la volonté tend, de sa nature, à l'ordre, et s'y complaît. C'est la raison de sa puissance d'aimer le bien.

*
* *

Voilà comment les systèmes si opposés de Kant, de David Hume, de Spencer et des utilitaires viennent naturellement se toucher. Ils ont vu chacun un côté de la question, sans apercevoir les autres côtés, essentiels cependant. Ils ont voulu trouver, chacun à sa manière, une explication de la morale; ils ont été trop exclusifs, et chacun s'est trompé d'une façon opposée.

C'est en contemplant tous les côtés de la morale, qu'il faut en trouver l'explication vraie et adéquate.

Pour le droit également, nous trouverons que, dans nos idées, se réalise la synthèse des éléments essentiels épars chez Kant, Spencer, les utilitaires et M. Beaussire.

*
* *

Comme pour Kant, ainsi que pour nous, le droit est la convivance des libertés.

Mais qu'est-ce que cette liberté pour Kant? N'est-ce pas tout simplement l'activité de la raison humaine? Cette idée incomplète le force à fonder le droit sur la seule coaction. Elle le met dans l'impossibilité de donner la formule rationnelle selon laquelle les libertés doivent s'accorder. Or, cette formule, c'est la formule du droit.

La liberté implique un élément autre que la simple activité : l'indépendance du sujet, et le pouvoir moral. On trouve la pleine raison de cette idée dans la fin de l'homme. Fait pour sa fin, il peut y tendre, sans dépendre de n'importe quelle créature, et la vie sociale lui permettra même d'attendre parfois de son semblable aide et protection.

De la nécessité d'une marche harmonique des êtres

intelligents à leur fin, naît la nécessité du respect et de l'assistance.

Le pouvoir de chaque créature de marcher à sa fin, c'est sa liberté. Les libertés doivent être harmoniques : c'est la source du droit.

*
* *

Dans le système de Spencer encore, il y a des données incontestables.

Il affirme, comme base du droit, qu'il faut respecter l'activité de chacun. Cette notion du droit est incomplète, mais ce qu'elle affirme est vrai : il faut que l'activité de chaque homme soit respectée; c'est un élément du droit.

Mais, chez Spencer comme chez Kant, c'est en vain que l'on cherche la formule rationnelle selon laquelle les activités doivent s'accorder. On vient, en dernière analyse, se butter à la force brutale, au « struggle for life ».

Le respect dû à l'activité vient de la fin de l'homme et de son indépendance. Cette activité porte aussi la raison de ses restrictions en elle-même : Elle ne peut excéder sa fin ; or, cette fin tient une place déterminée dans l'ordre des choses ; il faut que cette place soit sauvegardée par l'agent lui-même, comme par les autres.

De là la pleine formule du droit : il faut que l'activité de chacun, dans sa tendance à sa fin, soit sauvegardée : il faut qu'il ait les moyens de vivre, de se développer ; on ne peut s'y opposer; dans des circonstances de fait déterminées, il pourra même attendre l'assistance de son semblable, comme l'enfant, par exemple, la peut attendre de son père.

*
* *

Si l'on repasse en son esprit les bases que Stuart Mill et les utilitaires croient pouvoir assigner au droit, on se souviendra qu'il les trouve dans le fait que telle personne a « ce que nous considérons comme des *titres* suffisants pour demander que la société protège ses possessions ».

Cette formule du droit, nous l'avons reconnu, est bien proche de la vérité. On a remarqué toutefois que Stuart Mill ne rend aucun compte de ces titres, qu'il laisse, par conséquent, le droit sans explication.

Le système utilitaire affirme le droit et le constate; il ne résout point la question : quelle est la base du droit? En basant, comme nous l'avons fait, le droit sur l'inviolabilité de la fin de l'homme, on trouve cette explication des titres, cette base dernière du droit, que l'on cherche en vain dans les principes de l'école utilitaire.

L'homme existe pour sa fin, sa fin est sienne, il peut disposer des moyens qui doivent l'y conduire. Voilà la source des titres au respect de sa liberté, de son activité, de sa possession. Les titres au respect deviennent, dans la société, des titres à la protection contre les efforts de ceux qui refusent de les reconnaître, et cherchent à les violer.

L'idée fondamentale des utilitaires sur le droit trouve donc, dans le système par nous exposé, une explication et une base que l'utilitarisme est impuissant à établir.

*
* *

Retournons enfin aux conceptions de M. Beaussire.

Nous trouvons dans ses idées deux aspects divers : si l'on considère sa tentative d'établir le droit sur le devoir, nous croyons avoir montré que sa conception est inadmissible. Le droit est un pouvoir de l'homme ; on ne peut baser le pouvoir sur le devoir.

Il est toutefois, dans cette opinion, un côté profondément vrai : c'est l'accord qui doit régner entre la morale et le droit, c'est le parallélisme parfait qui doit exister entre ces deux attributs des actes humains. Cet accord s'établit sans peine.

Le droit, comme la morale, est une conséquence de la destination de l'homme à une fin. Cette fin, l'homme doit la poursuivre, il doit y conformer ses actes, il trouve dans cette conformité la perfection de sa nature. C'est la morale.

Cette fin ne dépend point des autres créatures; chacun peut y tendre, sans qu'un autre puisse s'y opposer; dans certaines données de fait, on pourra même prétendre à l'aide des autres; c'est le droit.

Donc, pas d'opposition possible entre la morale et le droit.

* * *

Pour le droit comme pour la morale, les auteurs des diverses explications données ont vu l'un ou l'autre aspect; ils n'ont point eu de vue d'ensemble. Tous ces aspects particuliers, réunis en une synthèse rationnelle, nous ont fourni l'explication vraie.

N'est-ce pas l'argument le plus décisif en faveur d'une doctrine ? Une erreur pourrait-elle ainsi réunir en

elle tout ce qu'il y a de fort et de beau dans tous les systèmes?

Tous les éléments de notre explication de la morale et du droit ont été appuyés sur des arguments irréfragables. Le parallèle entre les divers systèmes vient lui donner une confirmation dernière, propre à dissiper tous les doutes.

LIVRE II.

ÉLÉMENT SUBJECTIF DE LA MORALE.

CHAPITRE I.

L'DÉE DE L'IMPUTABILITÉ.

Avant de chercher à établir les éléments qui constituent l'imputabilité, il nous faut, avant tout, étudier *l'idée* que s'en font les hommes.

L'imputabilité implique manifestement une relation spéciale de l'action à son auteur, relation par laquelle l'acte est strictement *acte de l'agent* (1), non seulement parce qu'il est produit par lui, mais parce qu'il dépend entièrement de lui dans sa réalisation, de telle sorte que l'auteur détermine l'existence de l'acte, et, par conséquent, de l'effet (2).

S'il en est ainsi, si l'auteur de l'acte en a déterminé l'existence, il est logique de le lui attribuer de cette façon spéciale, qui fera, si l'acte est bon, que louange lui en reviendra, s'il est mauvais, qu'il en sera blâmé.

---

(1) *Liberatore.* Ethica et jus naturae. Cap. II, art. V.

(2) S. THOM. *Summ. Theol.* I IIae Q. 21, art. 2. « Tunc actus imputatur agenti quando est in potestate ipsius, ita quod habet dominium sui actus. »

Pour que cette imputation de l'acte à son auteur soit possible, il faut supposer qu'il ait dépendu de lui de le faire, ou de ne le faire point. Celui qui veut éviter qu'une action lui soit imputée, ne cherchera point d'autre excuse, sinon de prétendre que la connaissance de son action, ou le pouvoir de l'omettre, lui ont manqué (1).

Voici donc ressortir de l'analyse du concept d'imputabilité cette double donnée : L'imputabilité ne s'explique point sans la connaissance de l'action, la *conscience*. Elle ne peut s'expliquer sans le pouvoir de faire l'action ou de l'omettre, la *liberté*. Conscience et liberté.

Conscience : connaissance de l'action, de son rapport à la morale objective.

Liberté : c'est-à-dire immunité de toute coaction physique, immunité de violence ; immunité de détermination interne, de nécessité.

Pour établir que l'homme est sujet à imputabilité, nous aurons à faire voir comment se vérifient ces deux éléments : nous aurons à montrer que l'homme est conscient de ses actes, que l'homme est libre.

Ces notions correspondent-elles, en effet, à l'idée généralement admise?

Imputera-t-on un acte à celui qui l'a accompli sans savoir ce qu'il faisait?

---

(1) *Liberatore op. cit. loc. cit.* « Cum quis ne actio sibi imputetur cavere nititur, non aliam excusationem affert, nisi quod liber in ea patranda non fuerit, sive propter ignorantiam, sive propter impotentiam. »

Il pourra se faire qu'il fût obligé d'avoir cette connaissance, que son ignorance elle-même soit une faute; mais, à part ce cas, tout le monde, croyons-nous, sera d'accord à exclure l'imputabilité. Le fou ne peut juger droitement des choses, l'enfant ne connaît encore ni ses devoirs ni ses obligations; aussi ne songe-t-on point à leur imputer leurs actes à faute.

Celui qui n'est point le maître de ses opérations jouit, dans l'esprit de tous, de la même immunité.

Ainsi de l'homme qui est poussé violemment par un tiers à tuer son semblable, auquel il ne veut point nuire; ainsi de celui qui est poussé par une impulsion interne irrésistible.

L'imputabilité ne se trouve pas seulement dans le fait d'être cause d'un acte, mais dans le fait d'en être la cause DÉTERMINANTE. Or une cause qui ne jouit point du domaine de ses actions, n'est jamais cause *déterminante*, mais toujours *déterminée* (1).

Si je n'étais libre, je pourrais répondre à celui qui m'imputerait un acte, par cette formule, peut-être un peu triviale, mais qui rend parfaitement l'idée de non-imputabilité : « Qu'en puis-je? »

Aussi ces deux éléments, connaissance et liberté, ont-ils toujours été reconnus par la législation pénale de tous les peuples comme les conditions essentielles de l'imputation de l'acte.

---

(1) S. THOMAS, *loc. cit.* « Hoc autem (habere dominium sui actus) est in omnibus actibus voluntatis; quia per volontatem homo dominium sui actus habet. »

En droit romain « Vocari plane non poterant..... ratione destituti velut furiosi, infantes, impuberes. (1) — Impunitas delicti propter ætatem non datur *si modo in ea quis sit in quam crimen quod intenditur cadere potest.* » (2)

L'article 71 du Code Pénal belge ne reconnait pas d'infraction « lorsque l'accusé ou le prévenu était en état de démence au moment du fait, ou lorsqu'il a été con- a int par une force à laquelle il n'a pu résister ».

Le Code Sarde de 1859 pose « qu'il n'y a pas de culpabilité si l'imputé se trouvait en état d'absolue imbécillité, de folie, de fureur morbide, lorsqu'il commettait l'action honteuse, ou s'il y fut poussé par une force irrésistible » (3). La même idée est conservée dans la législation italienne postérieure; les différences que l'on y trouve ne sont que des différences d'énonciation.

Les législations des autres pays ont des dispositions semblables.

La connexion intime et nécessaire entre la liberté et l'imputabilité est si manifeste, que ceux des déterministes qui ont eu le plus la logique de leurs opinions, sont arrivés à nier l'imputabilité.

Ceux-là ont cherché des bases nouvelles à la responsabilité sociale, mais l'imputabilité de l'acte, sans laquelle aucune morale ne peut seulement se concevoir, ils l'ont bannie.

---

(1) GODOFRED. HEINECCIUS. L. 4. L. 2. C. D. h. t.

(2) C. L. impunitas. Tit. XLVII de poenis.

(3) « Non vi ha reato si l'imputato trovavasi in istato di assoluta imbecillità, di pazzia o di morboso furore quando commise l'azione indecorosa, o se vi fu tratto da una forza irresistibile », art. 94.

Le criminel ne mérite ni reproche ni blâme, il est une entrave à la marche de la société; c'est tout.

Restons sur le terrain de la morale. Sans imputabilité pas de morale; voilà une vérité de première évidence. Ils nient l'imputabilité, ils nient la morale.

Pour Garofalo la morale est un mystère sans explication (1).

Lombroso avoue que son système porte atteinte aux notions de la morale (2).

Schopenhauer est tellement convaincu de l'absolue nécessité du libre arbitre, pour sauvegarder la morale, qu'il finit par recourir à la liberté *in esse* (3). Nous aurons, plus loin, l'occasion de montrer l'inconsistance de cette échappatoire.

M. Fouillée va plus avant : pour lui la responsabilité et l'imputabilité sont incompatibles avec la liberté.

La raison de son opinion se trouve dans la singulière conception qu'il s'est formée du choix libre; pour lui ce choix est le jeu d'un hasard inexplicable, elle n'est autre chose qu'une pure et simple incohérence; alors que, pour nous, elle est l'attribut d'une faculté qui a le pouvoir de *se* déterminer, à la lumière de la raison, il est vrai, mais sans subir l'influence nécessitante de cette même raison, puisque la volonté à laquelle est présenté

(1) Garofalo. *La Criminologie*. « Ce livre n'a pas pour but de discuter encore une fois le problème abstrait, et peut-être insoluble, de la responsabilité morale individuelle. » Préface, p. VII.

(2) « Se noi diminuiamo la responsabilità morale, vi sostituiamo quella sociale »... Lombroso. *L'Uomo delinquente*. Prefazione, p. XXI.

(3) Schopenhauer. *Essai sur le libre arbitre*. Append. II, p. 204.

le bien et le mal et qui embrasse l'un, peut adhérer à l'autre (1).

Aussi a-t-il recours au système qui est celui de plusieurs déterministes (2) :

« Métaphysiquement la question de la responsabilité morale vient se confondre avec cette question : quel est le fond de l'individualité? (3).

Mais cette opinion peut-elle se soutenir? Que de choses dépendent du fond de l'individualité, sans qu'il en résulte

(1) Fouillée, p. 309. « La responsabilité est l'attribution des actes au moi, attribution non plus seulement logique, mais morale... Elle n'est pas moins incompatible avec l'antithèse (thèse opposée à celle de la nécessité) de la liberté d'indétermination ou du libre arbitre. » Car... « quand même la liberté d'indifférence serait possible, elle ne produirait pas une suffisante attribution au *moi*. En effet, si chaque *moi* est en lui-même une volonté indifférente, en quoi se distinguera-t-elle des autres moi, volontés également indifférentes, de manière à devenir le sujet d'un attribut propre?... L'attribution au moi responsable, cette sorte d'individuation morale ne commencera qu'avec les déterminations différentes qui sortiront de ces volontés indifférentes.

« Mais si ces déterminations sont elles-mêmes arbitraires, si elles sont un hasard inexplicable qui peut être suivi d'autres hasards également inexplicables, qu'y aura-t-il dans cette suite incohérente de déterminations qui puisse constituer une individualité distincte des autres, et moralement responsable de son choix personnel?...... Alors le choix a lieu dans une sorte de région obscure où les divers possibles, perdant leur spécification sensible et intellectuelle, deviennent indifférents, neutres et même impersonnels..... L'idée de choix ou d'arbitre n'enveloppe-t-elle pas celle de comparaison intellectuelle et de conformité finale au résultat de cette comparaison?.... Choisir indifféremment, choisir arbitrairement, choisir autrement que selon ses motifs, ses mobiles et son caractère, c'est choisir sans choix. »

(2) Alimena. *La premeditazione.* — Torino-Bocca. 1887, p. 87.

Garofalo. *La Criminologie.* Paris. Alcan, 1888.

(3) 316. Par responsabilité M. Fouillée entend ici manifestement ce que nous appelons l'imputabilité.

que l'acte soit imputable. Tous ces mouvements irréfléchis que personne ne songe à imputer à celui qui les subit, bien plus qu'il n'en est l'auteur, puisqu'ils ne dépendent pas de sa volonté. Tous ces éléments qui atténuent l'imputabilité, plutôt qu'ils ne la constituent; ces impulsions, ces idées fixes insurmontables, que dénotent-elles, sinon le fond du caractère de l'individu? Les ferons-nous rentrer dans l'imputabilité? Jamais personne n'y songera.

Cette base de l'imputabilité est inconsistante; elle conduit fatalement aux idées énoncées par M[me] Clémence Royer au 2[me] Congrès d'Anthropologie criminelle : Il ne dépend pas plus de l'homme d'être Regulus que Catilina, S. Vincent de Paul ou Lacenaire. Ce n'est pas la faute de l'homme s'il est criminel; ses vices, ses crimes ne peuvent lui être imputés.

Cette théorie est la négation même de l'imputabilité. Elle est la ruine de la morale, car un crime qui n'est pas une faute, n'est plus un crime. Il pourra être la cause d'un trouble social. On pourra essayer de trouver ainsi une base nouvelle aux droits de la société; mais la morale individuelle périt sans remède.

L'imputabilité ne trouve d'explication que dans le choix libre entre une action et une autre, entre une action et son contraire.

Aussi les plus logiques d'entre les déterministes nient-ils l'imputabilité. Si tous étaient conséquents avec eux-mêmes, tous aboutiraient à cette conclusion, que Renan met dans la bouche d'un des personnages qu'il suscite : « la morale est une reste de prêtrerie! »

Nous avons la prétention d'avoir une conception plus grande de l'homme.

Nous le regardons comme un être qui comprend ses propres actions, les juge et en est maître ; comme un être qui a la prérogative de comprendre, par son intelligence, la règle de ses actions ; qui peut se conformer à cette règle ou la violer, respecter l'ordre ou le transgresser.

Reste à voir si l'idée que nous nous faisons de la grandeur de l'homme, est vraie, si celui-ci est, en réalité, *juge* et *maître* de ses actes ; s'il a la *conscience* et la *liberté*.

CHAPITRE II.

LA CONSCIENCE.

L'homme a-t-il connaissance de ses actes? Cette question se confond avec l'étude de la *conscience.*

Qu'est-ce que la conscience? Nous croyons n'être pas éloignés du sens que l'on attache à ce mot, en disant que *la conscience est la connaissance directe d'une chose interne.*

On a conscience de son être, on a conscience de ses actes; on n'a pas conscience de l'être ni des actes d'autrui.

Voilà le sens général du mot.

La connaissance que l'on a de son être, nous n'avons point à l'examiner, nous n'avons à considérer que la conscience des actes.

Ici encore, il nous faut distinguer la conscience des actes en eux-mêmes, et la connaissance de ces mêmes actes dans leur relation à la règle des actions, à la morale.

La conscienee de l'être et celle de l'existence des actes, c'est ce que l'on a coutume d'appeler la *conscience psychologique.* La conscience qui nous fait connaître nos actes selon les relations qui les rendent licites ou illicites, bons ou mauvais, nous l'appelons *conscience morale.*

Il est inutile de s'attarder à établir la réalité de la conscience psychologique, tant il est manifeste que l'homme a la connaissance de son être et de l'existence de

ses actes. Nous aurons à montrer seulement qu'il les connaît aussi en tant qu'ils sont sujets à moralité, en tant qu'ils sont conformes à la loi de la morale, ou qu'ils s'y opposent. Nous aurons à démontrer que, outre la conscience psychologique, l'homme est doué aussi de conscience morale.

Celle-ci peut se concevoir comme *antécédente* à l'acte, ou comme *conséquente* à celui-ci.

Nous pouvons, en effet, juger un acte en lui-même, sans nous attacher à considérer s'il a été fait ou non. En lui-même, nous le jugerons moral ou immoral, bon ou mauvais, licite ou défendu.

Nous pouvons aussi le considérer comme posé déjà et lui attribuer les mêmes qualités.

Qu'il les regarde de l'une ou de l'autre de ces deux manières, l'homme peut porter un jugement sur ses actions.

On pourrait se contenter d'en appeler sans plus à l'expérience intime de tous les hommes. Si nos contradicteurs veulent être sincères, ils conviendront que tous, sans les excepter eux-mêmes, jugent de leurs actes, tant possibles que déjà accomplis. Que s'ils veulent réfléchir sérieusement, ils ne pourront manquer de reconnaître que ces jugements intérieurs présentent les caractères que nous avons assignés : l'on sait les actes que l'on accomplit ; on en connaît la nature et la portée.

Le seul point qui puisse avoir besoin d'éclaircissements, c'est que l'homme peut connaître les rapports de ses actes avec la loi morale.

On niait devant un philosophe ancien, la possibilité du mouvement; il se mit à marcher.

Si l'on révoquait en doute la possibilité de juger de la connexion des actes avec la loi morale, nous ferions observer que *nous avons montré* que certains actes, ceux qui vont à l'encontre de la fin de l'homme, sont opposés à la loi morale; donc l'homme *peut savoir* que certains actes sont contraires à cette loi.

L'homme connait la loi de la morale. Il la connait selon ses données générales : agis selon la fin que ton auteur t'a prescrite, selon la fin qu'il a assignée aux autres êtres; il la connait selon ses données plus particulières : tu ne tueras point, tu ne voleras point; car l'intelligence dit que tuer et voler s'opposent à ce que les autres atteignent leur fin; tu ne t'abandonneras pas à aimer les créatures uniquement pour elles-mêmes, ou seulement pour ton plaisir, car ce serait mettre ta fin là où Dieu ne l'a pas mise.

Que l'on ne me dise point que ce sont des considérations que le vulgaire ne fait pas. Il les fait, pour ce qui est de leur substance, car il sait parfaitement que la luxure et l'orgueil, que le meurtre et le vol sont opposés à la loi morale. De là ces jugements de sens commun, de *sens moral,* qui sans cela seraient inexplicables.

L'homme connait la loi, il connait ses actes; il sait donc si ses actes sont conformes à la loi, c'est la *conscience morale*. C'est ainsi que se vérifie dans l'homme le premier élément de l'imputabilité.

*
* *

Il nous reste à examiner de plus près quelle est la *nature* de cette connaissance, et par *quelle faculté* l'homme y parvient.

La conscience morale n'a pas lieu par une *intuition*. Elle se produit par voie de raisonnement, par un syllogisme plus ou moins explicite : elle est l'application d'une loi *universelle* à un cas particulier : par exemple : l'homicide est un acte immoral (loi universelle). Or l'acte que j'ai fait est un homicide (cas particulier); donc cet acte est mauvais.

Or ce raisonnement, comme tout raisonnement, est un acte de l'*intelligence*.

Examinons mieux encore la nature de cet acte et de la faculté qui le produit :

Il est clair que ce raisonnement suppose et implique la connaissance de l'*universel*. Or la connaissance de l'universel est le propre de l'esprit, et ne peut être le fait de la matière, ni d'un organe matériel.

C'est chose étrange, que beaucoup d'intelligences éprouvent de la difficulté à faire naître en elles-mêmes l'idée d'un principe spirituel. Quelle difficulté plus grande y a-t-il à concevoir un facteur indépendant de la matière, qu'à concevoir la force de la matière elle même. Si les phénomènes ne peuvent s'expliquer par les seuls agents corporels, il faut en admettre quelqu'autre. Mais on veut à tout prix expliquer l'intelligence par les fonctions organiques.

La science matérialiste a produit de nos jours de vrais chefs-d'œuvre d'aberration sur l'intelligence et sa nature. M. Richet par exemple a découvert à la pointe de son scalpel que « l'intelligence semble être *un mécanisme explosif avec conscience et mémoire* » (1). Il est vrai

(1) *Essai de Physiol. générale*, p. 192.

qu' « Il faut regarder la conscience comme un phénomène surajouté au mouvement et indépendant de lui » (1).

Voilà certes une explication claire et limpide; on voit d'un coup d'œil ce que c'est que ce mécanisme *explosif (!!)* avec conscience et mémoire, et il serait certes bien du « moyen-âge », celui qui aurait la naïveté de trouver l'explication incomplète! Aussi M. Richet estime-t-il que l'homme, dans la hiérarchie des êtres, « est au premier rang, soit; mais qu'il n'est pas hors rang (?)... A ceux qui oseraient soutenir ce paradoxe que l'homme est un être à part, une sorte de demi dieu (?) différent des animaux qui l'entourent, à ceux-là on pourrait rappeler le mot de cet empereur romain qu'on adorait à l'égal d'une divinité et qui raillait ses adorateurs : les miens serviteurs, disait-il, qui visitent ma garde-robe, savent bien que je ne suis pas un dieu » (2).

Le saisissement qu'a éprouvé M. Richet en découvrant son mécanisme explosif, semble lui avoir fait perdre de vue qu'il est « avec conscience et mémoire », et qu' « il faut regarder la conscience comme un phénomène surajouté au mouvement, et indépendant de lui ». Que s'il est indépendant du mouvement, il semblerait qu'il doive être indépendant aussi de la matière, puisque la matière n'est active que par le mouvement. Il est vrai que le mécanisme explosif a tout expliqué.

Mais l'explication devient bien plus évidente si l'on

---

(1) *Ouv. cit.*, p. 116. Voir *Études religieuses* etc., des PP. de la Comp. de Jésus. Octobre, 1888. Bulletin Philosophique.

(2) Richet. *L'homme et l'intelligence*. Paris, 1887. VII, p. 398 et 400.

considère que l'homme n'est intelligent, que parce qu'il est « une machine détraquée! »

« Tout fait de conscience, dit M. Paulhan (1), est l'indice d'un trouble de l'organisme. Les phénomènes affectifs sont l'indice d'un trouble plus considérable que celui qu'indiquent les autres faits de conscience. Toute passion, tout sentiment, etc., est donc le signe d'une imperfection de l'organisme. »

Nous aimons mieux, et nous sommes persuadés que le lecteur trouvera plus sérieuses ces lignes d'un autre savant, qui, pour ne pas confondre la pensée avec les phénomènes physiologiques qui l'accompagnent, l'action de l'intelligence avec ses *conditions* externes, n'en est pas moins un des physiologistes les plus distingués de notre temps. « Ce qui parait le mieux distinguer l'homme de l'animal, dit M. Béclard (2), c'est que le dernier n'a que des idées (nous ne discuterons pas le mot) *concrètes*, tandis que le premier est capable de se former des idées abstraites. L'idée concrète ne sépare jamais le mode de l'être, elle est la notion simple de ce qui existe par soi. Pour l'animal... il n'existe ni genres ni espèces. L'idée abstraite, au contraire, sépare le mode de l'être, elle rapproche les qualités et les attributs d'une foule de corps, et en forme des notions distinctes des corps eux-mêmes. Pour l'animal il y a des corps colorés, des corps sapides, des corps chauds ou froids, etc.; mais les idées

(1) M. PAULHAN. *Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.* Voir *Études religieuses*, citées plus haut.

(2) BÉCLARD. *Traité élémentaire de Physiologie.* Paris, 1886. Liv. II, Chap. VIII, art. IV.

de couleur, de saveur, de température, de forme, de pesanteur, de son, etc., (toutes choses qui expriment certains modes considérés abstractivement des corps) n'existent pas pour lui. » (1)

C'est, en effet, une acte de connaissance qui ne peut être exercé par un être corporel comme tel, que l'idée qui ne regarde plus les êtres dans leur individualité, mais qui, les débarrassant de celle-ci, les considère d'une façon universelle. C'est ce que la scolastique appelle *l'abstraction*, dans le sens spécial du mot : c'est-à-dire abstraction des notes d'individualité. Et c'est précisément de ce fait, que l'homme conçoit les choses d'une façon universelle, qu'il ne connait pas seulement, par exemple, *un homme* ou *des hommes*, mais *l'homme*, c'est de ce fait que nous déduisons la différence essentielle entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensitive; et, pour nous rapprocher de la question que nous traitons, c'est par cette voie que nous démontrerons que la conscience morale est un acte essentiellement différent de toute perception des sens; un acte d'une faculté spirituelle, c'est-à-dire d'une faculté élevée au-dessus de la matière, de telle sorte que, dans son opération, et, par conséquent, dans son être, elle en est indépendante.

Nous partons d'un fait : celui de la connaissance de l'universel. Les arguments que nous apporterons sont d'une force telle, nous n'hésistons pas à l'affirmer, que quiconque voudra les examiner sans parti

(1) Voir à ce sujet MGR. MERCIER. *Cours de Philosophie. Psychologie*, p. 361.

pris, devra rester convaincu. La volonté restera toujours maîtresse de forcer l'intelligence à rejeter la vérité, mais à qui veut la voir, elle se manifeste assez clairement.

*
* *

Les jugements de la conscience morale, tels qu'ils se produisent, ne peuvent s'expliquer par l'action d'une faculté corporelle.

En effet, ils requièrent *l'abstraction*, dans le sens strict du mot, c'est-à-dire la connaissance des choses d'une façon universelle.

Or, cette connaissance ne peut être le fait d'une faculté corporelle. Donc.

Voilà le syllogisme; nous avons à en démontrer la majeure et la mineure, car il est manifeste que le conséquent coule des prémisses.

Que les jugements de la conscience morale exigent *l'abstraction*, nous le démontrons :

1° par la matière de ces jugements;

2° par la manière dont nous les formons.

Par la matière des jugements moraux. Ils portent sur le bien et le mal moral, sur la vertu et le vice. Qu'est-ce que le bien et le mal moral? Nous l'avons démontré dans le livre précédent, c'est la convenance à la fin de l'homme voulue de Dieu. Est-il possible, que l'homme connaisse cette fin, qui certes n'est pas un *être corporel individuel,* par une voie autre que l'abstraction, par une connaissance qui n'est pas liée aux conditions d'individualité?

Nous arrivons à la même conclusion, si nous consi-

dérons de quelle façon nous formons ces jugements. Ce n'est pas par *intuition*, mais par *déduction* et *raisonnement*. En effet : lorsque nous jugeons un acte *bon* ou *mauvais moralement*, nous n'avons pas l'intuition de ces qualités. Nous arrivons à la connaissance de la moralité de l'acte, parce que nous le trouvons appartenir à une *espèce* d'actes dont nous nous sommes démontré, explicitement ou implicitement, la moralité ou l'immoralité. Or la connaissance de l'espèce est la connaissance d'un universel, une connaissance dégagée des conditions individuelles.

Or, la connaissance de l'universel requiert nécessairement une faculté élevée au-dessus de la matière et indépendante d'elle. C'est ce qui reste à démontrer.

Une connaissance qui présente des caractères ne pouvant provenir ni de la matière, ni de rien qui en dépende, suppose autre chose que la matière, un principe indépendant de la matière. Il nous suffira donc de montrer que la connaissance de l'universel présente des caractères qui ne peuvent provenir ni de la matière, ni de rien qui en dépende, pour pouvoir conclure que cette connaissance suppose autre chose que la matière, une chose indépendante de la matière; et ultérieurement, qu'elle suppose un facteur spirituel, puisque « spirituel » signifie précisément « indépendant de la matière ».

Examinons donc les caractères des concepts universels, et voyons si ces caractères peuvent s'attribuer à l'action d'un agent matériel : mettons en regard ces caractères, d'une part, et les attributs de l'action de la

matière, d'autre part, et voyons s'il y a, ou non, contradiction entre les caractères de cette action et les attributs de la matière.

Le caractère constitutif de la connaissance de l'universel, c'est l'abstraction des notes d'individuation. Elle s'attache aux notes essentielles, sans avoir égard à ce qui fait apparaître la chose comme être singulier. Quelles sont ces notes qui font paraître la chose comme être singulier? La note principale et fondamentale qui a cet effet, c'est celle de « *telle quantité* ».

Qu'est-ce qui nous fait connaître un être comme distinct d'un autre, si ce n'est la séparation quantitative, la distinction des limites de la quantité? (1) Concevez ce qui a la nature de la pierre, en ajoutant dans le concept la notion de limites distinctes de quantité, vous concevez *des pierres;* concevez le même objet en incluant dans le concept l'unité des limites quantitatives, vous concevez *une pierre;* faites abstraction de ces limites, vous concevrez non plus une pierre ou des pierres, mais *la pierre*, d'une façon qui fait abstraction de telle pierre ou telle autre pierre. Le concept universel donc, fait abstraction de la quantité, représente l'objet sans égard à celle-ci.

Voyons maintenant quels sont les caractères de l'action de la matière et de tout ce qui dépend de la matière.

(1) Nous ferons remarquer que cette assertion n'a rien de commun avec la question du *principe intrinsèque d'individuation*. Autre chose est de se demander ce qui, à nous, dont toute connaissance a son origine dans la perception sensitive, nous fait connaître une chose comme distincte d'une autre chose; autre chose de savoir ce qui constitue intrinsèquement uue chose dans son individualité.

C'est une chose manifeste, et admise d'ailleurs par tout le monde, sans en excepter ceux que nous combattons ici, que la matière et toutes les forces qui en dépendent, ont ce caractère commun de n'agir que par la quantité et par le mouvement local, c'est-à-dire par un mouvement subordonné à la quantité. L'activité du corps est essentiellement dépendante de la quantité.

De plus, tout acte d'une faculté corporelle, doit être nécessairement une modification d'un sujet quelconque. De même que le corps n'est actif que par sa quantité, il n'est réceptif que par cette même quantité. Toute opération d'un corps, par conséquent, doit, tant par le principe actif, d'où elle émane, que par le principe passif sur lequel elle porte, être dans l'ordre de la quantité. Si donc une opération quelconque est le fait d'une faculté corporelle, elle *doit nécessairement* avoir le caractère de la quantité. C'est ce qui se vérifie dans toutes les actions que nous savons être corporelles. Les actions chimiques, physiques et mécaniques portent ce caractère avec une évidence indiscutable. Les opérations des sens, tant externes qu'internes, le portent également. Je vois les corps selon leurs surfaces et leurs limites; je m'imagine un homme grand ou petit, dessiné par des contours déterminés; je ne saurais m'imaginer l'*homme comme tel;* parce que l'image que je m'en fais par l'imagination, doit avoir elle-même des caractères quantitatifs. Il faudra retrouver les mêmes caractères dans toute connaissance émanée de la matière.

Passons à comparer ces caractères que nous avons déterminés, d'une part dans le concept universel: abstrac-

tion de toute quantité; d'autre part, dans toute action de la matière : nécessité du caractère de quantité. Et demandons nous s'il est possible que le concept universel ait sa raison d'être dans un acte corporel. D'une part exclusion *essentielle* de la quantité, d'autre part inclusion *essentielle* de la quantité. Et je dis : « *essentielle* » car une idée qui porte le caractère de la quantité, cesse par là même d'être universelle; tandis qu'une action de la matière ne peut se faire que par la quantité.

Pour comprendre toute la force de l'argument, il est à considérer que, non seulement le corps est un *être doué de quantité et qui agit*, mais qu'il est un *être qui agit* PAR *sa quantité*, EN VERTU de sa quantité, que la quantité est ce qui rend le corps apte à agir, qu'elle est le *principe prochain* de l'action du corps. Dire donc que le corps ou une faculté corporelle produit un concept universel, c'est dire en somme qu'il le produit en vertu de sa quantité, qu'il EXCLUT LA QUANTITÉ dans le concept EN VERTU DE SA QUANTITÉ.

Le lecteur jugera si c'est une contradiction dans les termes de dire qu'une faculté corporelle peut produire un concept universel. Sans aucun doute les éléments de l'idée sont fournis à l'intelligence par les facultés corporelles, par les sens; mais l'acte abstractif qui fait le concept universel, ne peut être attribué à la matière (1).

La conscience est donc une faculté indépendante de la matière.

---

(1) MGR MERCIER. *Cours de Philosophie. Psychologie*, p. 393.

On arrivera à la même conclusion en remarquant que le jugement de la conscience suppose la réflexion, le retour de la faculté sur son acte et sur elle-même. Ce retour ne peut se concevoir dans une faculté matérielle (1).

La conscience n'est autre chose que l'intelligence portant sur les actions humaines. Si quelques auteurs ont parlé du *sens moral*, on ne peut admettre cette locution que dans une signification impropre; de même que l'on parle de *sens commun*, pour désigner les jugements naturels de l'intelligence sur des vérités de première évidence.

---

(1) Mgr Mercier. *Loc. cit.* p. 398 et 401.

CHAPITRE III.

LA LIBERTÉ.

L'homme a conscience de ses actes.

Mais la conscience ne suffit pas à expliquer comment il se trouve être sujet à imputabilité. Il faut un élément de plus : pour qu'un acte soit *imputable* à son auteur, il faut qu'il ait été en son pouvoir : que l'agent ait été LIBRE.

Certes les déterministes cherchent à expliquer l'imputabilité en dehors de tout élément de liberté (1).

Mais leurs efforts n'aboutissent point! Il faut ou qu'ils se contredisent, ou qu'ils arrivent à cette conclusion : *point de morale*, *point de responsabilité*.

Qu'est-ce en effet que le crime dans leurs théories : il se traduit tout entier en fonction de ces deux facteurs : tel organisme avec ses particularités, son idiosyncrasie, en présence de tels éléments extérieurs!

Eh bien! Non! Ces données ne peuvent répondre à ce que l'on appelle une action morale ou immorale. Qui refuse d'en admettre d'autres doit avoir la franchise de conclure : *point de morale!*

Oh! certes on cherche de beaux prétextes à ne pas

---

(1) FERRI. *L'Imputabilità fondata sulla negazione del libero arbitrio.*

nier la morale tout en restant déterministe; on parle d'ordre social, d'évolution. Mais cet ordre social, cette évolution, qu'est-elle? Pour nos adversaires elle est, reste et restera l'évolution d'un organisme, la coopération d'organismes à leur développement progressif. Quelle différence, dès lors, entre un individu atteint d'une maladie contagieuse ou pestilentielle, et un criminel? L'un et l'autre est un organisme difforme ou incomplet; l'un et l'autre menace de déformer d'autres organismes; l'un et l'autre empêche les organismes de coopérer efficacement à leur évolution. Dira-t-on que leur situation soit identique? Dira-t-on que l'un et l'autre méritent le même blâme? Dira-t-on que les moyens à employer pour éviter les dangers suscités par le criminel, doivent être employés pour éviter la contagion du malade ou son influence sur la race?

Hélas! il s'est trouvé des hommes assez entraînés par les idées matérialistes, pour en arriver à cette dernière et dégradante conclusion : et nous avons eu personnellement l'horreur de voir des médecins, en vertu des principes matérialistes et évolutionnistes, donner à des parents l'abominable conseil de laisser mourir des enfants difformes! Ils ne pouvaient servir à l'évolution! (1)

Sans liberté on ne peut concevoir la morale ; et il est frappant de voir un des déterministes les plus fanatiques, — le mot n'est pas trop fort pour lui — cet homme qui trouve et écrit que la ligne de démarcation entre les

(1) Le fait dont nous parlons, nous en avons été témoins dans une des principales villes d'Italie.

intelligences solides et celles qui sont trop faibles pour penser, se trouve dans l'adhésion au déterminisme, — Schopenhauer — se rallier à notre conclusion : l'imputabilité ne peut se baser que sur la liberté. « Puisque la responsabilité présuppose la possibilité d'avoir agi autrement, et par suite la liberté, il s'ensuit que le sentiment de la liberté est implicitement contenu dans celui de la responsabilité » (1). Aussi admet-il la liberté ; non pas la liberté *in operari*, mais la liberté *in esse* (1).

L'homme agit nécessairement d'après ce qu'il est ; mais il est libre d'être ce qu'il est !

Libre d'être ce qu'il est ?!

Mais comment donc le sera-t-il, s'il ne peut *se faire* ce qu'il est, ou *se faire* ce qu'il n'est pas ?

Comment pourra-t-il se faire ce qu'il est, ou se faire ce qu'il n'est pas, s'il n'est libre dans ses actions, s'il n'est libre *in operari?*

Libre *in esse?* Schopenhauer a-t-il voulu, peut-être, préconiser la théorie que Hartman a formulée, et qui a produit des résultats si désastreux : la théorie du suicide? A-t-il voulu dire que celui qui découvre en lui-même le germe du crime, peut mettre un terme à son existence, et couper ainsi dans la racine les méfaits qu'il pourrait commettre? Triste liberté que celle-là ! — Mais encore si l'homme est libre de mettre un terme à sa vie, — j'entends libre de libre arbitre, ayant en son pouvoir physique de choisir entre la vie et la mort, — ne sera-ce pas là encore une liberté *in operari?*

---

(1) *Essai sur le libre arbitre*. Append. II, p. 204. Baillière, 1888.

La vie de l'homme, sans la liberté, devient une longue comédie. Se croire libre, inévitablement, et ne l'être point! Car c'est là ce que la conscience révèle à tout homme : il a le sentiment de sa liberté.

Que si quelques auteurs l'ont nié, ils n'ont guère pu soutenir longtemps leur dénégation.

M. Herzen en est un exemple frappant. A la page 172 de son ouvrage sur *Le cerveau et l'activité cérébrale* (1), il écrit : « Le sentiment de la nécessité a résisté à tous les sophismes, et leur résistera toujours, parce que le sentiment intime de la nécessité universelle correspond à la nature même des choses, et est par conséquent indestructible. » A la page suivante, — et le hasard de la disposition typographique met les deux phrases sur la même ligne dans les deux pages, comme pour rendre l'opposition plus frappante — à la page suivante il écrit : « Malheureusement, la vérité qui jaillit de ce qui précède, vient se heurter contre un de nos préjugés les plus invétérés, et d'autant plus difficile à déraciner, qu'il est motivé par la perpétuelle illusion de notre liberté individuelle..... » J'avoue ne pas comprendre la coexistence du *sentiment de la nécessité universelle* avec la *perpétuelle illusion du libre arbitre*.

Mieux avisé que M. Herzen, M. Fouillée (2) admet que, « quelqu'en soit la valeur objective, l'idée de liberté existe incontestablement dans l'esprit de l'homme, et

---

(1) HERZEN. *Le cerveau et l'activité cérébrale*. Paris, Baillière, 1887, 2me partie, ch. III.

(1) FOUILLÉE. *La liberté et le déterminisme*. 1re part. ch. I, p. 2.

elle joue un rôle considérable dans l'ordre même de l'expérience, qui est celui de la science. Nier que la liberté existe en nous, ce n'est pas nier que l'*idée de la liberté* existe et agisse dans notre pensée. Une telle négation est impossible (1) ».

L'homme est intimement persuadé qu'il est libre. C'est là un fait de conscience que tous les sophismes demeureront impuissants à détruire.

* * *

Mais *cette idée est-elle vérité ou illusion?*

Ce sentiment universel serait une illusion! Nous le répétons, c'est faire de la vie de l'homme une longue comédie, un non-sens perpétuel!

L'idée de la liberté est ancrée profondément dans l'intelligence humaine, elle est nécessaire au fonctionnement normal de l'être humain, et ce serait une illusion!

Enlevez l'idée de la liberté, et la morale devient une absurdité. Tout ce qu'il y a de plus grand dans l'humanité disparaît avec la morale. Dissipez l'illusion, vous tombez dans le chaos. L'erreur est la source du bien. Le vrai est la source du mal.

Y a-t-il absurdité plus grande?

« Otez la liberté et la société s'écroule! »

« Vous mêmes, philosophes et savants déterministes, n'agissez-vous pas comme si vous étiez libres? Ne faites vous pas de la liberté une *idée force?* Ne dites-

---

(1) *Op. cit.* p. 54.

vous pas que la croyance au libre arbitre est utile pour produire la moralité, qu'elle est une supposition nécessaire pour la vie sociale? Si l'humanité a besoin, pour vivre, de cette croyance; si les lois ne peuvent s'en passer, n'est-ce pas la preuve que cette liberté existe? Est-ce qu'une illusion peut avoir ce degré d'utilité, de nécessité? Croyez-le, tous vos efforts pour détruire ce roc indestructible, sur lequel repose le code, seront vains. La croyance au libre arbitre restera debout, inébranlable, dans la conscience et dans les lois, sur les ruines de vos théories. » (1)

Nous l'avons démontré : le monde est l'œuvre d'une intelligence infinie : l'ordre, voilà la marque ineffaçable de l'intelligence. Il faut donc que l'ordre règne dans l'univers, que la vérité soit la source du bien.

Ce serait là une preuve convainquante.

La conscience de la liberté devrait être suffisante pour en persuader tout homme; mais tant de subtilités l'ont obscurcie, qu'une longue discussion pourrait seule faire voir toute la force de cette considération. Nous ne pouvons, dans les limites d'un chapitre, entrer en d'aussi longs développements.

Nous devons toutefois faire remarquer combien facilement les adversaires du libre arbitre croient triompher. Du moment qu'ils sont parvenus à échafauder une objection contre la liberté, ils chantent victoire, tout comme s'ils avaient renversé à jamais cette doctrine. Du

---

(1) PROAL. *Le Crime et la Peine*. Paris. Alcan, 1891.

moment qu'ils ont émis une hypothèse suffisante, à leur avis, pour expliquer le sentiment de la liberté, ils déclarent le déterminisme établi. C'est trop vite s'applaudir. La présomption reste pour la vérité du sentiment universel : il faudrait *démontrer* le contraire.

***

Mais il est important de se rendre compte de la raison intrinsèque de la liberté. Il la faut trouver dans la nature même de l'homme.

Chaque chose a une tendance à se perfectionner. Dans les êtres non-doués de connaissance, cette tendance s'exerce aveuglément; le végétal ne connait point les éléments que ses racines assimilent, et font entrer dans la circulation.

L'appétit de l'animal s'exerce conséquemment à la connaissance de son objet; mais l'idée du bien ou de l'utilité ne se trouve point en lui; une impulsion aveugle, l'instinct, le pousse à poursuivre ce qui est nécessaire ou utile au développement de son organisme.

L'homme agit d'une manière bien différente : Il connaît la fin et les moyens. A côté des facultés qui lui sont communes avec les animaux dépourvus de raison, il a une faculté plus haute, l'intelligence. A cette faculté de connaître, correspond une faculté de rechercher son bien : la volonté.

Tout ce que l'intelligence propose comme conduisant à la perfection de sa nature, l'homme peut le désirer; mais il ne le peut qu'en tant que son intelligence lui dit que c'est un bien. Toute action de l'homme dans

laquelle ne se rencontre point cet élément ne sera point une action de sa volonté.

La volonté a cela de commun avec toute nature et toute faculté, qu'elle est portée à poursuivre son bien (1).

Elle a cela de propre, que l'objet lui est présenté par l'intelligence; de là résulte la liberté (2).

---

(1) S. THOMAS. *Summa Theologica* I IIae. Q. X art. I «... illud dicitur esse naturale rei quod ...per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt reducuntur in aliquid quodper se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei sit naturale... Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundùm suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solùm ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solùm objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate : quod ei competit in quantum voluntas est... Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitale naturalis inclinationis.

(2) S. THOMAS. *Quæstiones disputatæ de veritale;* Qu. XXIV art. I. *Summa Theologica* I. Q. LXXXIII art. I. « Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetori-

Quand il s'agit de choses que l'intelligence représente non comme *le bien*, *la perfection absolue* de l'homme, ni comme nécessairement liées avec celle-ci, ces choses ne sont désirables que comme des moyens *possibles* d'arriver à la perfection, au bonheur; non comme la perfection elle-même, ou comme le moyen *nécessaire* pour y arriver.

La volonté peut-elle être nécessitée par un pareil objet ainsi présenté?

Un objet ne peut influencer la volonté qu'en vertu de sa présentation par l'intelligence. Cette influence se mesure adéquatement à cette présentation. *Pour que la volonté soit nécessitée, il faut que l'intelligence présente l'objet comme nécessaire.*

C'est ce qui n'a nullement lieu dans le cas que nous considérons. La volonté, alors, ne sera point nécessitée, il faudra un élément déterminant en dehors de l'objet et de sa présentation : cet élément ne peut se trouver que dans la détermination spontanée.

Bien qu'il faille reconnaître une certaine passivité dans la volonté, passivité qui se trouve toute entière dans la présentation de l'objet, la détermination doit être l'effet de la volonté elle-même, car l'objet ne suffit point à la déterminer.

La volonté est naturellement poussée à chercher le

---

cis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea judicium, rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est ».

bien en général; tout ce qui porte la marque du bien peut être l'objet de sa volition. Or, précisément, un objet quelconque présenté à la volonté laisse toujours possible que la non-adhésion à cet objet soit un bien également. Un bien sensible se présente; renoncer à ce bien peut-être une vertu; la vertu sollicite la volonté, son contraire peut être une jouissance. Aucun de ces objets ne détermine la volonté; parce que le fait de le rejeter rentre dans l'objet général de la volonté, le bien.

On objectera, sans nul doute, que l'objet le plus désirable l'emportera sur l'autre, mais l'expérience elle-même vient témoigner le contraire : *video meliora proboque, deteriora sequor*, disait Ovide.

La volonté choisira, elle se déterminera à tel parti qu'elle voudra embrasser.

L'influence élective de la volonté s'exerce sur les objets, mais au moyen des idées qui les présentent. C'est l'*arbitrium*, le jugement qui est libre; non que l'intelligence elle-même puisse, à son choix, porter un jugement ou un autre sur un même objet, mais parce que la volonté peut provoquer l'arrêt de l'intelligence sur un objet, ou la contemplation d'un objet différent de celui-là (1).

C'est là toute la puissance du libre arbitre. Une

(1) S. Thomas attribue manifestement en ce sens la liberté au jugement : Il se fait l'objection : « Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum judicium ». Dans sa réponse il suppose la vérité de cette assertion, car il oppose à la conclusion de l'adversaire, non pas que le libre arbitre ne soit pas le libre jugement, mais que la puissance est nom-

pensée frappe l'intelligence; ceci ne peut avoir lieu sans que mainte autre pensée connexe ne vienne, au moins confusément, se présenter à l'esprit.

C'est là que le libre arbitre intervient; arrêtant à son choix l'esprit à la pensée qui l'a frappé, ou l'appliquant à une autre spéculation qui viendra le détourner de son idée première, en lui fournissant un objet nouveau auquel la volonté puisse adhérer.

Une pensée, qui ne présente point un objet comme le bien absolu, mais seulement comme *un* bien, comme une des formes sous lesquelles apparaissent les choses diverses qui peuvent être une perfection pour l'homme, une pensée de cette nature ne peut déterminer la volonté. La limitation même du bien permet à la volonté de pousser l'intelligence à considérer les autres formes de bien, qui se présentent confusément dans la limitation même du bien qu'elle considère.

La liberté n'est donc pas la faculté de se déterminer par l'arbitraire, au hasard.

Elle consiste seulement dans la *non-détermination*

---

mée par son acte : « per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia, quæ est hujus actus principium ». S. THOMAS. *Summa Theologica* I p. Q. LXXXIII art. II. Il dit ailleurs que le nom même de « libre arbitre » indique l'intervention essentielle de l'intelligence : « et patet ex nomine : nam liberum arbitrium... est potentia qua homo libere judicare potest » ; bien que, d'autre part, il n'hésite pas à dire à peu de lignes de là « liberum arbitrum est ipsa voluntas » *Quæstiones disputatæ ; de veritale* Q. XXIV art. VI. — A l'article IV de la même question : « Cum dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelliginius quod actu libere judicet, sed quod habeat in se unde possit libere judicare ».

par l'objet qui n'est point présenté comme déterminant, et dans le *pouvoir de s'attacher à un bien ou à un autre;* de provoquer aussi de nouvelles pensées présentant de nouveaux objets, ou le même objet sous des aspects nouveaux. C'est le pouvoir de se déterminer après un examen complet et spontané de l'objet.

L'imperfection du libre arbitre fait que cette détermination peut parfois n'être pas conforme à la raison.

Le libre arbitre parfait ne peut embrasser que le bien. Le libre arbitre imparfait peut s'arrêter au mal; c'est-à-dire à un bien particulier en opposition avec le bien absolu.

Les objections à la doctrine du libre arbitre.

Les arguments déterministes sont de double nature. Il en est qui tendent à montrer par les faits, *a posteriori*, que l'homme n'agit qu'en vertu d'une détermination, produit tout à la fois de facteurs intrinsèques et d'influences extérieures. Il en est qui tendent à montrer que le libre arbitre est impossible, et que, par conséquent, *a priori,* il n'existe point.

On tire un premier argument des statistiques et de l'histoire.

Tous les ans il y a tant pour cent de voleurs, d'adultères, d'assassins, etc. La quotité des crimes est aussi invariable que celle des naissances et des décès. Si le libre arbitre était réel, les prévisions de la statistique devraient se trouver démenties.

L'histoire nous offre perpétuellement le spectacle des mêmes causes amenant les mêmes effets; les mêmes

fautes des princes amènent les mêmes révoltes des sujets, la même indiscipline des sujets provoque les mêmes rigueurs de la part des princes (1).

Si le libre arbitre était réel, il viendrait bouleverser ces alternatives toujours les mêmes, et jeter au milieu du développement des causes et des effets, l'imprévu de ses déterminations spontanées.

Cet argument pèche par plus d'un point :

On sait quelle est la valeur des statistiques en général, combien peu elles méritent une absolue confiance, alors même qu'elles sont dressées sans parti pris, sans désir, — et le désir fait si souvent aboutir là où il tend, — sans désir de trouver dans la statistique la confirmation d'une théorie.

D'ailleurs la statistique de la criminalité ne conduit pas à la constatation d'une constance exacte. Il y a une certaine approximation, rien de plus. Et encore cette approximation est-elle très-peu précise. On connaît ce que l'on a appelé les épidémies de suicide, d'incendie, de meurtre. On voit parfois une catégorie de crimes se produire avec une fréquence effrayante.

De plus, la statistique ne porte que sur une bien petite partie de la criminalité, dans le sens philosophique du mot. Il n'y a pas de crimes que ceux qui violent les lois de la société, et tombent sous la vindicte publique. Il y a bien d'autres violations de la loi morale, bien des

---

(1) FONSEGRIVE. *Essai sur le libre arbitre*. Paris, Alcan, 1887, p. 323-325.

crimes contraires à la loi de la nature, sur lesquels la statistique ne saurait porter.

Mais encore, cette constante approximative qu'établit la statistique, à quelle conclusion nous conduira-t-elle?

Il est indiscutable tout d'abord, que les causes auxquelles les déterministes attribuent le crime, ne restent pas elles-mêmes renfermées dans des limites constantes. Elles varient sans aucun doute, et dans une très notable mesure. Si le crime n'en reste pas moins dans des proportions invariables, c'est déjà une dérogation à la correspondance entre le crime et ses causes.

Mais laissons les questions qui ne touchent pas le fond du débat. Examinons l'argument déterministe en lui-même.

La moyenne des crimes en général, la moyenne de chaque espèce de crimes, est approximativement constante; donc les causes qui les produisent sont des causes nécessaires.

Ce raisonnement suppose que le libre arbitre amènerait nécessairement des écarts considérables.

Mais pourquoi?

Si même le libre arbitre était l'arbitraire absolu, une détermination sans aucun motif, sans aucune raison, alors même, sur un nombre considérable de sujets, il s'établirait une certaine moyenne.

Voici mille individus devant une alternative déterminée; leur action sera entièrement arbitraire; par là même, je pourrai tenir pour invraisemblable que tous agissent d'une même façon. Les probabilités seront pour

un partage, qui tendra, si les sollicitations sont égales, à se rapprocher de la division par moitié.

Mais le libre arbitre n'est pas l'arbitraire absolu, ce n'est pas l'incohérence entre les motifs et l'action.

La liberté est le pouvoir de peser les raisons ; d'y conformer ses actes, ou de les mettre en opposition avec ces motifs, en s'appuyant sur des motifs opposés.

Cette action des motifs dans le jeu du libre arbitre tendra certainement à rapprocher davantage encore la moyenne des volontés d'une norme fixe.

On n'est donc pas en droit de conclure de la liberté à l'inconstance des résolutions de la volonté humaine. Les actions tendront encore à se rapprocher de la moyenne.

Oh ! Si l'on pouvait établir d'avance que tel homme déterminé agira de telle façon dans telles circonstances, alors certes on apporterait un argument sérieux contre la liberté.

Mais voici mille individus, vivant pendant trente ans. Je puis affirmer que, parmi eux, il y en aura un qui fera une action criminelle. Est-il logique d'en déduire que cet homme a été nécessité à agir ainsi? Lequel des mille sera le coupable? je l'ignore. En quelles circonstances commettra-t-il le crime? je n'en sais pas davantage.

Puis-je conclure à la nécessité?

Nous avons toutefois fait la partie belle au déterminisme. Nous parlions de mille hommes. Supposons que la moyenne, au lieu d'être d'un sur mille soit de mille sur un million. Dans lequel des mille milliers se trouveront les criminels? Encore une fois je ne puis le dire.

L'indétermination augmente ; elle augmentera encore ; car ce n'est pas sur un million, mais sur bien des millions que la statistique se fonde. Où se trouveront les criminels ? qui seront-ils, dans quel million, dans quel millier de ce million, qui dans ce millier ?

La liberté ne rend donc pas impossible une certaine constance approximative de la criminalité.

Voilà pour la statistique. Quant à l'histoire, et au retour des mêmes périodes, conséquences des mêmes actions humaines, toutes les considérations que nous apportions pour les statistiques prennent une force nouvelle.

Les faits sont moins clairs, moins établis ; les causes extrinsèques sont plus variables, l'indétermination des agents est immense. A plus forte raison, nous pouvons récuser la conclusion déterministe.

Certes ces considérations sont insuffisantes à prouver la liberté. Il s'agit seulement de montrer l'inconsistance d'une objection qu'on y oppose. En supposant l'homme libre, on peut comprendre encore la constance des actions humaines ; de cette constance donc, on ne peut conclure au déterminisme.

*
* *

Une autre difficulté naît de la loi de la conservation de l'énergie, dans laquelle les déterministes prétendent trouver un argument en faveur de leur système.

L'action de la liberté, disent-ils, venant à modifier le jeu des forces matérielles, renversera toutes les don-

nées de la mécanique, toute l'harmonie des activités de la matière, soumises à des lois inéluctables. La matière est un système agissant selon ses lois internes et nécessaires; ces lois sont établies et démontrées, elles sont constantes et invariables; il faut donc rejeter, comme impossible, la liberté qui amènerait des perturbations dans le jeu des forces de la matière.

Des mathématiciens ont hasardé une explication; ils ont tenté de concilier l'influence des forces étrangères au monde matériel avec la constance des lois qui le régissent. Cette explication, ils ont cru la trouver dans les situations singulières indéterminées, dans lesquelles une action même infinitésimale peut provoquer un changement de direction dans l'action des forces, et déterminer ainsi, par une perturbation initiale négligeable, une variation considérable dans le mouvement des centres de ces mêmes forces.

Conception très ingénieuse certes, mais inadmissible. Ces conditions ne peuvent être que de rares exceptions, et, surtout, elles ne peuvent se prolonger durant un temps appréciable, vu que tout changement dans l'ensemble des forces doit nécessairement entraîner la détermination du mouvement. Or, pour trouver dans cette hypothèse la conciliation du libre arbitre avec les lois de la mécanique, il faudrait supposer que ces situations singulières durent autant que dure la possibilité d'une détermination de la volonté.

D'ailleurs, pour minime qu'elle soit, la force qui détermine l'action du système dans un sens, doit être réelle.

Il semble donc que, pour sauvegarder le libre arbitre, il faut admettre que nous avons le pouvoir de développer et d'appliquer à un système d'atomes des forces volontaires.

Deux difficultés semblent s'opposer à cette manière de concevoir l'influence du libre arbitre sur l'organisme, et, par son moyen, sur le monde matériel.

1° Comment peut-on concevoir l'action de l'esprit sur la matière?

2° Comment cette action n'amène-t-elle pas des troubles continuels dans les lois de l'activité des corps?

La première de ces difficultés a sa source dans la façon purement « imaginative » dont on conçoit la force en général, et en particulier, les forces des corps. On se figure l'action des corps comme une suite de heurts ou de chocs, sans remonter à la cause de la gravitation.

Peut-on nier que la force première, celle qui est le principe de l'attraction, et, par l'attraction, de toutes les actions entre atomes, soit autre chose que le mouvement et le choc? Le mouvement lui-même doit avoir sa raison d'être, qui ne peut se trouver que dans une aptitude « sui generis » de la matière. Que si la matière a ce pouvoir d'être cause du mouvement, sera-t-il impossible, ou même difficile, de concevoir qu'un principe plus parfait puisse jouir d'un pouvoir semblable?

Il faut faire abstraction de l'imagination, qui ne peut se représenter que la matière; il faut se demander *rationnellement* s'il est absurde qu'un principe agisse sur la matière autrement que par des chocs.

Pourquoi l'esprit ne pourrait-il point agir sur la

matière? Parce qu'il en est indépendant? mais il est plus parfait que la matière. Parce qu'il est un principe de connaissance? Le pouvoir d'écarter ou de rapprocher des atomes est-il incompatible avec la connaissance, même avec cette connaissance abstractive qui est le propre de l'intelligence humaine?

L'imagination recule, la raison n'y voit point l'absurde.

La seconde objection présente moins de difficulté encore.

A-t-on constaté qu'il n'y ait aucune perturbation dans les actions matérielles? ou bien, au contraire, les a-t-on pesées et mesurées?

La physiologie n'est pas en état de déterminer toutes les variations d'énergie qui se produisent sans cesse dans les organismes vivants. Il en est toutefois de très faibles qu'elle a pu mesurer : elle a constaté, entr'autres, que le travail nerveux n'est que le trente millième du travail musculaire correspondant.

Le travail matériel correspondant à l'impulsion de la liberté sur les centres nerveux, ne sera-t-il pas bien plus minime encore? Dès lors quelle est la possibilité d'une mesure? Une impulsion bien petite peut déterminer le changement de direction de forces immenses. Faudra-t-il un travail considérable pour rompre dans un sens déterminé un équilibre des forces nerveuses? (1)

L'expérience est impuissante à résoudre la question

---

(1) P. CARBONELLE. *Les confins de la science et de la philosophie.*

des perturbations produites par les agents libres dans un système de forces. Si l'on n'en démontre *a priori* l'impossibilité, l'objection est sans base. Or, cette démonstration n'a point été faite, et ne le sera jamais.

Le principe de la conservation de l'énergie est peut-être une loi démontrée pour l'activité de la matière. Vouloir l'appliquer à la volonté humaine, c'est faire pétition de principe, c'est supposer que la volonté soit une faculté matérielle.

Pour ceux qui admettent que la volonté est matière, la conclusion déterministe est inévitable.

Mais s'appuyer sur une pareille hypothèse, c'est supposer la question résolue, alors qu'il s'agit de la discuter.

Pour nous, la volonté est une faculté spirituelle; les lois de la matière ne la régissent pas.

*
* *

Le déterminisme ne trouve donc pas d'appui solide sur le terrain de l'expérience et des faits. Aussi a-t-il transporté ses efforts sur le terrain de la phychologie et de la métaphysique. C'est, tout d'abord, dans la nature de la volonté que ses partisans ont cru trouver des arguments.

Ils essaient de réduire la volonté à un conflit de désirs; ou bien encore, ils ne voient en elle que la résultante des motifs qui nous viennent solliciter à agir d'une façon déterminée.

Des désirs pour et contre surgissent dans l'âme. Elle

est sollicitée par des désirs contraires, qui tendent à l'entraîner dans un sens ou dans l'autre. Un conflit, une lutte a lieu dans l'âme. L'un des désirs, le plus fort, triomphe des autres et fait pencher la balance de son côté. Il apparaît alors comme volonté. Des motifs opposés se présentent à la volonté, qui subit leurs impulsions. Le motif qui se trouve présenté comme le plus fort, emporte l'assentiment de la volonté, la décide, l'entraîne. Il ne peut y avoir place en ceci pour le libre arbitre.

Toute cette argumentation s'appuie sur une évidente pétition de principe.

Affirmer que le désir le plus fort, le motif le plus puissant entraîne nécessairement la volonté, c'est déjà nier le libre arbitre, c'est supposer précisément ce qui est en question.

Que si l'on se place au dessus des théories préformées, pour étudier les choses telles qu'elles se manifestent à nous, telles que la conscience intime de nos actions nous les montre, on n'arrivera certes pas à la conclusion déterministe.

Si l'on s'interroge sans parti pris, on reconnaîtra aisément que la volition commence où commence le choix délibéré, où cesse l'entraînement des désirs, l'impulsion des motifs. Le sens intime nous dit que le désir est une impulsion dont nous ne sommes pas les maîtres; quand nous voulons, au contraire, c'est que nous avons choisi un objet plutôt qu'un autre.

Le motif sans doute exerce une influence sur la volonté, mais celle-ci n'est pas une chose inerte, sans

activité, sans force propre. Elle reçoit l'impulsion du motif; mais à cette action extérieure, elle répond par une réaction propre, effet de sa nature éminemment active.

Cette réaction, elle la domine, elle la régit. Le motif n'est pas tout dans l'action de la volonté. Ce qui agit, c'est la volonté elle-même. Elle agit à sa manière propre, en faculté d'un être intelligent, capable de peser les motifs, et de régler elle-même son action sous le poids des motifs, qui, par là, cessent d'être déterminants.

Pour prouver le déterminisme en s'appuyant sur la nature de la volonté, on commence par le supposer, en affirmant que la volonté n'est que la résultante des désirs et des motifs.

*
* *

Un autre argument dans lequel on prétend trouver la condamnation sans appel du libre arbitre, c'est son incompatibilité avec la Providence divine et la prescience que Dieu doit avoir de toutes choses.

La cause intelligente fait ce qu'elle connait. Dieu n'a pu faire qu'un monde dont il pénétrât tous les détails, dont il vît toutes les vicissitudes, toute l'activité.

Il devait voir, en créant, toute la série des actions qui seraient faites par ses créatures, sinon son œuvre eut été le travail d'un aveugle.

Mais les actions libres échappent à la prescience, puisqu'elles échappent à la conséquence nécessaire des causes et des effets. Si l'homme est libre, la Providence est impossible. Il faut la nier, il faut nier la sagesse du Créateur, nier l'existence même de Dieu.

L'argument est spécieux; voyons quelle en est la force.

Les actions libres échappent à la conséquence nécessaire des causes et des effets, donc il est impossible de les prévoir *dans leurs causes*.

En peut-on déduire que Dieu ne les connaisse pas?

La conclusion va plus loin que les prémisses. Dieu peut les connaître et les connaît.

Une partie de la difficulté, celle peut-être à laquelle les adversaires songent le plus, trouve une explication qui satisfait l'intelligence, bien que les idées qui la fournissent, ne manquent pas d'être fort abstraites et éloignées de notre manière habituelle de penser.

Aussi longtemps qu'il s'agit seulement des actions qui prendront réellement existence dans le futur, on peut répondre : Dieu les connaît en elles-mêmes, comme nous connaissons les événements que nous voyons se dérouler sous nos yeux. Dès lors, la science que Dieu possède de ces actes, ne les rend ni plus ni moins nécessaires, que notre vision ne rend nécessaires les choses que nous voyons.

La solution se trouve dans l'éternité de Dieu.

Les créatures ont une existence successive. L'existence de Dieu est la possession simultanée et parfaite d'une existence sans commencement, sans fin (1).

L'existence des créatures est une suite de « maintenant » qui se suivent. L'existence de Dieu est un « maintenant » simple et parfait (2).

---

(1) Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.
(2) Simplex nunc.

Ces assertions sont la conséquence nécessaire de l'infinité de Dieu. En lui, il ne peut y avoir de succession, parce qu'il ne peut y avoir d'imperfection.

Or d'où vient l'impossibilité pour une intelligence créée de connaître les actions futures autrement que dans leurs causes, sinon précisément du caractère successif de son existence? Elle est mesurée elle-même par cette succession; sa connaissance l'est également.

Dieu n'est pas soumis à la succession du temps. Il est en dehors et au dessus des âges, comme il remplit tous les espaces, sans être mesuré par eux.

Pour lui il n'y a ni présent, ni passé, ni futur. Il voit en son éternité ce qui se passe dans la série des temps, ce qui sera, comme ce qui fut; parce que lui-même *il est,* sans passé, sans futur.

Mais cette réponse est insuffisante. Nous le reconnaissons loyalement.

Elle répond à la difficulté, pour autant qu'elle porte sur les actions futures; elle n'y répond point s'il s'agit d'actions qui *seraient*, dans une hypothèse qui ne se vérifiera jamais.

Or, c'est là le vrai siège de la difficulté.

Lorsque le monde allait commencer à être par la volonté toute-puissante de Dieu, alors qu'il n'avait pas encore reçu l'existence, Dieu devait voir la réponse à cette grande question : « *Si je crée* ce monde, quel sera le cours des événements qui s'y produiront? » Il ne doit pas connaître seulement les *futurs absolus, ce qui sera,* mais encore les *futurs hypothétiques*, *ce qui serait* sous certaines conditions; sinon il n'eut connu son œuvre

que postérieurement à l'existence de celle-ci, il l'eût faite sans la connaître.

Que Dieu connaisse les futurs hypothétiques, il le faut admettre. Il est infini; sa science doit donc embrasser toute vérité. De ces deux propositions : « Dans telles circonstances tel acte se produirait; » « dans les mêmes circonstances, il ne se produirait pas, » l'une doit être vraie, l'autre doit être fausse. Cette vérité, la science infinie doit l'embrasser.

Mais s'il est aisé d'établir que Dieu doit connaître les futurs hypothétiques, il semble impossible d'expliquer comme il les connaît.

Dieu les connaît, nous le savons; parce que nous savons que Dieu est infini. Comment les connaît-il? Nous l'ignorons.

Cet aveu d'ignorance, toutefois, ne donne pas aux déterministes le droit de chanter victoire.

Quel argument en tireraient-ils pour leur théorie?

Nous ne savons *comment* Dieu connaît les actions que les hommes feraient dans telles circonstances, donc il faut admettre que Dieu connaît ces actions dans leurs causes, qu'elles sont déterminées en celles-ci, que ces actions sont nécessaires. C'est le seul argument qu'ils pourraient apporter.

Oh! s'ils démontraient qu'il est absurde que Dieu les connaisse d'autre façon, l'argument serait sans réplique. Mais l'ont-ils jamais démontré?

Nous ne comprenons pas le mode de la science divine, nous ne comprenons pas comment il peut prévoir les actions libres.

Nierons-nous tout ce que nous ne pouvons expliquer? Expliquera-t-on comment un être existe? Expliquera-t-on quel est le principe dernier de la vie? ce que c'est que connaître? Expliquera-t-on ce qu'est la force, ce que sont les éléments de la matière?

Or, toutes ces choses sont bien proches de nous, elles nous entourent et nous enserrent de toutes parts, elles sont en nous, elles sont nous-mêmes; et toutefois nous ne les comprenons pas.

Et nous serions surpris de ne pas comprendre cet être infiniment plus grand, plus parfait, et partant plus incompréhensible; de ne pas nous rendre compte de la nature, de l'origine, du comment de ses actes! Parce que nous ne le comprenons pas, nous le nierions, lui, ou quelqu'un de ses attributs, quelqu'une de ses actions!

Si les déterministes veulent trouver ici la base d'un argument, ils doivent l'appuyer sur ce qu'on ne peut comprendre, l'argument lui-même sera donc incompréhensible. Cet argument, pour emprunter à M. Fonsegrive une image hardie mais topique, aura la valeur qu'aurait un témoignage porté en langue chinoise devant un tribunal où personne n'entendrait que le français.

On ne peut donc, de la prescience divine, déduire aucun argument sérieux ni pour, ni contre le libre arbitre.

***

Les déterministes veulent enfin établir que la liberté détruit le principe « rien n'existe, rien ne se produit sans raison suffisante ».

Étant donnée, en effet, toute la série des causes antécédente à l'acte, celui-ci, dans l'hypothèse de la liberté, peut encore ne point avoir lieu.

Toute cette série n'est donc pas la raison suffisante de l'action libre.

Ceux qui argumentent de la sorte confondent la raison *suffisante* avec la raison *déterminante*.

Ils supposent, en effet, qu'il ne puisse exister une cause assez parfaite pour avoir le domaine de son influence sur l'effet. C'est la négation du libre arbitre; ils la supposent dans l'argument qui doit la prouver; ils font donc encore pétition de principe.

La raison suffisante des actions libres, c'est la volonté sous toutes les influences objectives, qui se traduisent en motifs. Mais la cause suffisante n'est pas nécessairement déterminante. Elle peut se posséder de si pleine manière, qu'elle puisse rester purement suffisante, sans toutefois que sa suffisance aille jusqu'à l'exercice de la causalité.

Cette possession, ce domaine de la cause sur elle-même, c'est la liberté. Les déterministes devraient en montrer l'absurdité avant de considérer toute raison suffisante comme devant fatalement produire l'effet.

*
* *

Dans les arguments que nous avons signalés, les adversaires du libre arbitre indiquent sans doute des *difficultés* réelles. Il n'est point étonnant que nos conceptions, déduites des choses matérielles, soient incapa-

bles de donner la claire connaissance du comment et du pourquoi du libre arbitre, mais aucun des arguments apportés n'est démonstratif. Ceux que nous avons développés en faveur de la liberté possèdent donc. La doctrine du libre arbitre reste debout, malgré les ombres qui nous en cachent la nature intime.

CHAPITRE IV.

LA PRÉMÉDITATION.

Une action est imputable à son auteur parce qu'elle a été l'objet de son libre choix, parce que c'est lui qui en a déterminé la réalisation, en connaissance de cause et par son initiative.

Les deux éléments constitutifs de l'imputabilité, conscience et liberté, ne peuvent se réaliser sans la réflexion. Celle-ci se trouve être la condition essentielle de l'imputabilité.

Plus ces deux éléments, sous l'influence de la réflexion, seront parfaits, plus aussi l'imputabilité sera entière.

Celle-ci atteindra le degré suprême dans la *préméditation,* qui comporte la connaissance la plus parfaite, le choix le plus entièrement libre.

Aussi la préméditation a-t-elle été considérée toujours comme aggravant la culpabilité.

Cette manière de voir unanime, on a essayé de l'expliquer en concordance avec les théories nouvelles « qui doivent remplacer les vieilles idées ». C'est ainsi que M. Alimena (1) veut en trouver l'explication dans le

---

(1) Alimena. *La premeditazione.* Torino, Bocca, 1887.

danger plus grand, « la temibilità », que présente pour la société celui qui se résout au crime après délibération. Celui-ci, dit-il, manifeste un fond de caractère plus anormal, plus mauvais, que celui qui fait le crime sous une impulsion première; il sera donc plus dangereux pour la société.

Cette opinion paraît bien hardie. N'aurait-on pas à craindre une série de meurtres bien plus de celui qui se détermine sans hésitation à le commettre, que de celui qui l'a commis après délibération? Sans doute celui qui a commis le crime avec préméditation montre plus d'attachement au mal, mais celui qui le commet sans réflexion montre, d'autre part, une plus grande facilité à s'y laisser pousser. De quel côté est le danger plus grand pour la société? La chose n'est pas aussi manifeste que les auteurs dont nous parlons, veulent bien le penser! Au point de vue du danger social la question pourrait paraître bien douteuse.

Mais il n'y a pas à rechercher que la mesure du danger social. Un élément essentiel est celui de la *faute*.

Dans cet ordre d'idées, nous recherchons s'il y a *culpabilité* plus grande chez l'un ou chez l'autre. Le fond du caractère se manifestant dans l'action, s'il n'est pas le fruit du libre arbitre, ne peut expliquer la faute; celle-ci ne peut venir que de la liberté. C'est le point de vue que refusent obstinément de considérer les partisans des théories nouvelles; et cependant, pour la morale, c'est le point de vue essentiel, unique.

Car, remarquons-le bien, ce n'est pas tout de donner une explication plus ou moins fondée de la défense

sociale. Il faut considérer aussi la moralité de l'action. Une théorie du crime qui n'en peut rendre compte est une théorie essentiellement fausse.

L'influence de la préméditation sur la culpabilité est toute naturelle.

Elle permet une détermination plus parfaitement libre ; l'acte sera donc plus coupable.

Il est à remarquer que la préméditation ne se trouve pas dans le seul fait du temps plus long écoulé entre l'impulsion et l'exécution. Préméditer c'est réfléchir, c'est faire un retour sur les sollicitations que l'on éprouve. Alors seulement il y aura préméditation, lorsque la réflexion aura été rendue possible par la dilation de l'acte. Si la passion, loin de se calmer, s'excite et s'enflamme de plus en plus, sans le concours de la volonté, si elle aveugle de plus en plus l'intelligence, sans aucun doute, il n'y aura pas préméditation par le seul fait du temps.

Préméditer, c'est peser ses idées, leur influence sur la volonté, sur les passions, sur les désirs, leurs attenances avec la loi et le devoir, tout cela en rapport avec l'action, avec la détermination spontanée de la liberté.

Ainsi conçue la préméditation devient évidemment une aggravation de la faute : celle-ci consiste dans l'adhésion consciente et libre à une action mauvaise. La conscience, et partant la liberté, se trouvant plus entières, la faute est plus parfaitement imputable.

CHAPITRE V.

ATTÉNUATIONS DE L'IMPUTABILITÉ.

L'homme est un être intelligent, capable de comprendre la règle qui régit ses actions ; l'homme est libre. C'est l'élément subjectif de la moralité de ses actions.

Mais cette intelligence n'a point la perfection de celle des êtres purement spirituels; dans son essence, elle est indépendante de la matière; elle ne l'est point entièrement dans son exercice. L'objet de l'intelligence lui est présenté par les facultés matérielles : par les sens et l'imagination.

Il en résulte que l'action de l'intelligence, et, par conséquent, celle de la volonté, ne peut s'exercer sans l'intervention de l'organisme; cette action ne peut être normale, si l'organisme ne l'est également.

C'est par l'expérience des choses qui l'entourent, par la perception des sens, que l'intelligence reçoit la matière de son opération ; le corps est l'instrument de l'éducation de l'âme. Si la perception sensitive se fait par des facultés altérées, les idées et les jugements de l'intelligence ne pourront se produire d'une façon normale.

Le corps est ainsi l'auxiliaire indispensable de tout travail de l'âme; il ne saurait, de ce chef, être sans

influence sur l'activité intellectuelle et morale de l'individu.

En outre, le corps a ses facultés propres, ses tendances, ses appétits, ses passions. Toute cette activité de la partie inférieure de l'homme est soumise, il est vrai, au contrôle de l'âme ; mais elle ne se produit pas toujours dépendamment d'elle.

Une fois cette activité mise en branle, la volonté n'a plus sur elle un empire absolu ; il faut un effort de volonté plus grand pour dompter une violente passion que pour régler un désir peu énergique.

On voit par tout cela, que l'intelligence et la volonté, bien qu'indépendantes, en elles-mêmes, de la partie corporelle de l'homme, viennent néanmoins à toucher celle-ci par plus d'un point : par la nécessaire intervention du corps pour la présentation de l'objet, par la collaboration requise des facultés corporelles pour l'exercice des facultés de l'âme, par l'impulsion, violente parfois, vers un objet déterminé, antécédente à l'exercice des facultés supérieures.

De là la nécessité d'étudier les altérations des puissances corporelles, pour comprendre les limites et les atténuations de l'imputabilité ; de là la nécessité de se rendre compte de la physiologie et de la pathologie de l'homme au point de vue criminel.

Nous aurons à considérer de ce chef :

1° L'organisme dans son état normal : les passions.

2° L'organisme dans un état de développement incomplet : enfance, arrêts de développement, idiotie, imbécillité.

3° L'organisme dans un état pathologique : folie intellectuelle, folie morale, folie impulsive, névrose, double conscience.

4° L'organisme sous l'influence de troubles passagers : rêve, hypnose, intoxication.

Art. I. — État normal.

Passions.

La partie inférieure de l'homme a son action propre, ses fonctions de connaissance : les sens et l'imagination; elle a ses fonctions d'appétition. Mises en présence de leur objet, ces facultés exercent leur opération : la connaissance sensitive se produit, l'imagination travaille, l'appétit sensitif tend à son objet.

Cette tendance de l'appétit inférieur de l'homme vers son objet, constitue la passion.

Elle est l'action propre de la nature animale qui se trouve dans l'homme. Que l'intelligence intervienne, que la volonté agisse, ces facultés supérieures peuvent provoquer l'action des facultés matérielles, causer ou augmenter la passion, l'exercice des facultés inférieures.

La passion peut ainsi être antérieure à l'intervention de la volonté.

C'est la *concupiscentia antecedens* et *consequens* des anciens.

La passion n'est point une opération anormale, c'est l'exercice des facultés inférieures de l'homme. Celui qui serait privé de passions serait en dehors des conditions de la nature humaine.

Elles peuvent cependant devenir un obstacle à l'exercice du libre arbitre.

La volonté exerce, il est vrai, un empire sur les mouvements de la passion, mais cet empire n'est point absolu.

La passion peut atteindre un degré de violence tel, que la volonté et la raison ne puissent la dominer.

Il ne peut, alors, y avoir imputabilité; celle-ci résulte de l'élection libre, qui, dans l'hypothèse, ne peut avoir lieu (1).

La violence de la passion n'est, toutefois, pas toujours exclusive d'imputabilité. Quand même elle arrive à ce degré où le libre arbitre ne peut plus s'exercer, il restera à voir si l'exaltation même de la passion n'est pas imputable. Si l'auteur de l'action a pu, par l'usage de sa liberté, prévenir cette exaltation de passion, et qu'il ne l'ait point fait, cet état pourra lui être imputé, l'action qui en est le fruit pourra l'être également; non pas, il est vrai, en elle-même, mais dans sa cause. Il dépendait de cet homme de ne pas laisser ses passions s'exalter, il ne les a point refrénées; son action lui est imputable en tant qu'il a prévu que l'action mauvaise suivrait; il l'a permise, alors qu'il pouvait la prévenir et l'empêcher.

La passion peut donc exclure l'imputabilité, si elle est arrivée à ce degré d'impétuosité, qui ne laisse plus place à la liberté.

Une action pourra même ne pas être imputable, en dehors de cette supposition d'une passion violente, si l'intervention de la liberté a été impossible à cause de quelqu'autre circonstance, par exemple de la surprise, qui n'a pas laissé le temps de la réflexion. De ce chef

---

(1) S. THOMAS. *Quœst. disp. de Male.* Q. III, art. II.

peuvent n'être pas, ou, tout au moins, n'être pas pleinement imputables les premiers mouvements que provoque la passion, avant que l'on ait eu le temps de se recueillir et de réfléchir à l'acte que l'on faisait.

Si l'on recherche la cause intime de l'atténuation d'imputabilité que tout le monde reconnaît volontiers dans celui qui est sous l'empire de la passion, c'est dans la difficulté de la réflexion qu'il la faut trouver. La passion surexcitée produit une sorte de fixation de l'imagination, et, conséquemment, de la pensée. L'esprit ne peut plus se détacher de l'objet qui le fascine. Il y a comme qui dirait une absorption des forces vitales dans la contemplation d'un objet, tous les efforts de l'organisme sont concentrés sur ce point. L'imagination étant ainsi fascinée, l'esprit est fixé à son tour, il ne peut plus se détacher de ce point, ni présenter à la volonté les objets qu'elle pourrait embrasser pour rejeter celui-là. L'attention est fixée sur une chose, et distraite de toute autre.

L'influence de la passion peut aller plus loin, et produire une altération profonde de l'organisme, une véritable lésion. Elle devient alors une folie, qui peut même n'être point passagère.

Mais toujours la cause de la non-imputabilité, ou d'une atténuation de celle-ci, se réduit à l'impossibilité de fixer son esprit sur un objet autre que celui qui enflamme la passion (1).

---

(1) C'est la théorie que développe S. Thomas dans sa Somme théologique I, IIæ §. XXXVII et LXXVII, ainsi que dans ses Questions disputées. *De malo,* Q. III, art. 9.

ART. II. — DÉVELOPPEMENT INCOMPLET.

Enfance, Idiotie, Arrêts de développement.

L'enfant est un homme en voie de développement.

Il possède, il est vrai, les facultés qui constituent l'homme. Il possède une intelligence, une volonté.

Cette intelligence se manifeste bientôt, mais cherchant des notions, des jugements, la vérité.

De là le « pourquoi? » qui semble être le mot le plus cher à l'enfant. Il cherche, il n'a point trouvé.

Dans l'ordre moral comme ailleurs, l'enfant n'a pu se former encore les notions fondamentales, il ne possède point cette règle inviolable de ses actes, que la raison seule peut lui manifester.

L'enfance est une période d'évolution progressive; on ne peut assigner, dans sa durée, un moment où surgira, tout à coup, le développement intellectuel suffisant à l'imputabilité : celle-ci se développe graduellement, restant toujours en rapport avec la formation de l'intelligence.

L'action, en elle-même morale ou immorale, ne peut être imputée au tout jeune enfant. A mesure que son esprit va trouvant la vérité, comprenant les relations essentielles des choses, l'imputabilité naît et se développe; à mesure que l'enfant comprend le bien et le mal, sa volonté peut aussi faire son élection libre : l'enfant devient graduellement homme, et sujet à imputabilité.

Mais il est des organismes qui, soit par un vice

congénital, soit à cause du milieu, soit encore à cause de vices d'éducation, de traitements inhumains, n'arrivent jamais à leur développement plein et normal.

Pour ces déshérités de la nature, le jugement sur le bien et le mal peut ne se formuler jamais nettement : leur choix ne sera donc pas celui de l'être intelligent : il ne peut leur être imputé, au moins complètement.

Cet arrêt de développement se produit sous diverses formes, que l'on a désignées sous les noms d'idiotie, d'imbécillité, de faiblesse d'intelligence, etc.

Il pourra y avoir pour les malheureux qui en sont atteints, un certain degré d'imputabilité, comme ils ont un certain développement de la raison ; l'un comme l'autre restera limité.

Art. III. — États pathologiques.

Folie intellectuelle.

L'on n'aura guère de peine non plus à se rendre compte de l'absence d'imputabilité causée par la folie intellectuelle.

Le premier élément qui constitue l'imputabilité, sans lequel, par conséquent, elle ne peut subsister, c'est le jugement que porte la raison sur l'action à faire.

Or la folie vient rendre impossible le jugement; elle rend donc impossible l'imputabilité.

Une chose, toutefois, qu'il est important de noter, c'est que tout acte moral n'est point impossible à celui qui est atteint de folie.

Il est certain que la plupart des aliénés raisonnent fort juste sur certains points donnés, la folie est rarement générale : elle porte presque toujours sur un point déterminé.

Aussi longtemps qu'une action restera dans la sphère des jugements normaux de l'aliéné, il ne semble pas qu'il y ait lieu de penser que son action ne lui soit pas imputable. Tous les éléments de la moralité se vérifient : la connaissance est normale, la liberté peut avoir son action. On ne peut donc dire que la morale ait cessé d'exister pour l'aliéné. Il est des points sur lesquels elle est devenue impossible, il est vrai; mais il en est d'autres sur lesquels elle continue à exister pour lui. On ne pourra tracer sûrement la délimitation de l'une et de l'autre sphère, parce qu'il est impossible de démêler

l'influence d'une notion pervertie, ou d'un dérangement de ce mécanisme complexe de l'intelligence; mais dans le for intérieur, l'imputabilité subsistera.

Il pourra paraître que nous soyons ici en opposition avec des aliénistes des plus distingués; mais ils ne se mettent pas au point de vue de l'imputabilité morale, mais à celui de la responsabilité sociale. C'est d'ailleurs ce que fait remarquer Krafft-Ebing (1), disant que le désaccord provient précisément de la confusion entre un ordre et l'autre.

* * *

Folie morale.

La folie morale, d'après la description qu'en font des aliénistes de mérite, semble être un état mitoyen entre la folie intellectuelle et la folie impulsive. Krafft-Ebing la considère comme se rapprochant de folie intellectuelle, en tant que celle-ci affecte les idées générales de moralité.

« Le caractère spécial de la folie morale se trouve dans les troubles du sentiment, qui consistent en une insensibilité morale plus ou moins complète, avec de notables lacunes dans les notions du juste et du bien, tandis que les notions d'intérêt personnel, au contraire, déduites de la pure logique, peuvent avoir un cours entièrement normal..... Ce manque de notions du bien

---

(1) KRAFFT-EBING. *La responsabilità criminale et la capacità civile negli individui affetti da alterazione mentale.* Traduzione del prof. Raffaele. Napoli. La Cava, 1886.

et de frein moral, a nécessairement comme conséquence une exagération des sentiments égoïstes... L'individu devient mécontent, aggressif, et, persuadé de son droit malgré sa démence morale, il n'est point embarrassé dans le choix des moyens de le faire valoir.

« Les aliénés de cette catégorie manquent en général d'activité et d'énergie, quand il ne s'agit point de satisfaire leurs désirs immoraux et criminels...

« Le défaut d'intelligence dans la folie morale n'est pas moins sensible que celui des sentiments; beaucoup d'individus sont positivement faibles d'esprit, mais tous sont improductifs; leur horizon intellectuel est fort restreint, et, comme ils sont incapables de l'étendre par l'éducation; leurs idées pauvres et paresseuses varient peu...

« L'altération des idées dans la folie morale est évidente encore, dès qu'il s'agit de spéculations intellectuelles d'un ordre supérieur. L'individu n'a pas la moindre notion d'esthétique... » (1)

Maudsley donne de cette forme d'aliénation une description qui la rapproche davantage de la folie impulsive. Aussi la range-t-il parmi les folies affectives. Il attribue à l'intelligence plus d'activité, que ne le fait Krafft-Ebing. Lui aussi, toutefois, reconnait dans le fou moral cette altération de l'esprit qui fait que l'intelligence est « viciée par les sentiments morbides sous l'influence desquels l'individu pense et agit » (2).

---

(1) KRAFFT-EBING. *Op. cit.* p. 26-28.

(2) MAUDSLEY. *Le Crime et la Folie.* Paris, Germer Baillière, 1874, p. 162.

Nous croyons pouvoir conclure que la caractéristique du fou moral est l'absence des idées supérieures, qui sont la base des règles des actions humaines.

La folie morale est-elle bien une réalité, ou n'est-elle qu'une imagination des aliénistes? Ce que l'on prétend être la folie morale, n'est-ce pas tout simplement le vice ou le crime?

« Sans doute, à ne regarder que les symptômes, ils sont les mêmes, que le vice ou la folie en soit l'origine; mais la différence est considérable, lorsqu'on fait porter l'investigation sur les antécédents du personnage, lorsque, de l'observation psychologique, on passe à l'examen médical. L'acte vicieux ou le crime n'est pas à lui seul une preuve de folie; pour qu'il y ait folie morale, il faut que, de cet acte, on puisse remonter à une maladie, par un enchaînement de symptômes spéciaux, de même qu'on déduit les actions d'un homme raisonnable des motifs qu'il a eus d'agir : et la preuve de la maladie se trouvera alors dans l'histoire complète du cas en question. (1) »

Nous ne croyons pas que l'on puisse trouver rien d'anti-philosophique dans cette remarque de Maudsley.

A-t-on constaté dans la pathologie une espèce particulière de troubles organiques, dont la conséquence soit la perte de ces notions, qui régissent directement et d'une façon générale la vie morale de l'homme?

Question d'expérience. Si cette constatation a été faite, s'il se trouve des sujets incapables de concevoir les

---

(1) MAUDSLEY. *Op. cit.*

notions de morale, de bien, de juste, de devoir, ou d'autres semblables, s'en suit-il qu'il faille rien abandonner des doctrines que nous avons exposées touchant la morale et l'imputabilité?

Bien au contraire, l'accord est tout naturel : l'absence de conceptions morales rend impossible l'imputabilité, puisqu'elle détruit la conscience et la liberté.

Le conflit naîtrait seulement, si, allant bien plus loin que Maudsley et Krafft-Ebing, on voulait trouver *dans tout crime* l'effet d'une perversion organique. Alors on détruirait jusqu'à la conception même de la morale, dont nous croyons avoir suffisamment démontré la réalité.

La folie morale est une *folie,* c'est-à-dire une maladie, un trouble particulier de l'organisme. Comme telle, elle ne peut être l'état général de l'humanité. Les phénomènes qui en résultent, ne peuvent s'étendre à l'état normal de l'homme.

Ainsi conçue, — et cette conception est celle qui résulte de l'observation, — elle s'accorde entièrement avec la doctrine que nous soutenons;

*
* *

Folie affective. — Folie impulsive.

Une question plus délicate se pose : celle de la folie affective.

On n'avait reconnu, jusqu'à ces derniers temps, d'autre folie, que celle qui altère les idées et les jugements.

Or, les aliénistes, depuis Morel et Maudsley surtout,

ont crû trouver un autre trouble des fonctions du corps en relation avec celles de l'âme : celui des sentiments, la *folie affective,* pour nous servir du terme adopté par Maudsley.

Ce n'est point *a priori* qu'il faut donner la solution de cette question nouvelle. Elle est évidemment du ressort de l'expérience.

Si toutefois on la considère *a priori*, en envisageant la nature de l'homme, on sera bien en droit de préjuger déjà la possibilité, la probabilité même de troubles de cette nature.

Il est si manifeste, même dans l'homme bien portant, que la volonté et le système nerveux ont une correspondance étroite; il est si clair que la surexcitation de la passion, c'est-à-dire de l'appétit animal, entrave parfois la liberté, jusqu'à la neutraliser entièrement, que l'on ne peut être surpris, qu'un état pathologique se manifeste, dans lequel les appétits organiques viennent paralyser le libre arbitre.

L'expérience seule, toutefois, peut nous convaincre de l'existence de pareilles formes d'aliénation.

Que si l'on étudie le fait, il semble abolument incontestable que certains cas demandent à être rangés sous la folie affective.

Ainsi en est-il des cas rapportés par Maudsley, par Lombroso et par le Dr Cullerre.

« Il n'y a pas bien longtemps, je fus consulté par un homme de cinquante ans, aux muscles énormes, et d'une grande vigueur physique, ayant mené une vie énergique, visité dans le cours de sa carrière presque

toutes les parties du monde, mais éloigné depuis plusieurs années de toute occupation active. Il était possédé d'une impulsion au meurtre et vivait dans une angoisse de tous les instants. L'obsession était continuelle et parfois si forte, qu'il s'était vu forcé à se séparer des siens, de peur d'en devenir le meurtrier ; il errait d'hôtel en hôtel. Cette impulsion variait considérablement d'intensité, mais elle ne disparaissait jamais entièrement. Quand elle était moins forte, ce n'était qu'une *idée occupant constamment* sa pensée, mais sans inclination positive à la mettre en exécution : une idée homicide plutôt qu'une impulsion homicide. De temps en temps elle acquérait une énergie plus grande et atteignait au paroxysme. Cela durait peu, mais alors le sang lui montait à la tête et il éprouvait une sensation de plénitude et de trouble dans cette partie, ainsi qu'un affreux sentiment de désespoir et un tremblement violent de tout le corps, qui se couvrait d'une abondante sueur. La crise se terminait par un déluge de larmes suivi d'un épuisement profond. Ces accès survenaient souvent durant la nuit, et, alors, cet homme sautait hors de son lit, dans un état de frayeur mortelle, frissonnant avec tant de violence que la chambre en tremblait ; en même temps la sueur ruisselait sur son corps. » (1)

« Une jeune dame que j'ai examinée dans une des maisons de santé de la capitale, éprouvait des désirs homicides dont elle ne pouvait indiquer les motifs. Elle ne déraisonnait sur aucun point, et chaque fois qu'elle

(1) MAUDSLEY. *Op. cit.* p. 137.

sentait en elle sa funeste propension se reproduire et s'exalter, elle versait un torrent de larmes, et suppliait, elle-même, qu'on lui mît la camisole de force, qu'elle gardait patiemment jusqu'à ce que l'accès, qui, quelquefois, durait plusieurs jours, fût passé. » (1)

« M. R..., chimiste distingué, poète aimable, d'un caractère naturellement doux et sociable, vint se constituer prisonnier dans une des maisons de santé du faubourg Saint-Antoine. Tourmenté du désir de tuer, il se prosternait souvent au pied des autels, et implorait la Divinité de le délivrer d'un penchant si atroce, et de l'origine duquel il n'a jamais pu me rendre compte. Lorsque le malade sentait que sa volonté allait fléchir sous l'empire de cette propension, il accourait vers le chef de l'établissement, et se faisait lier les pouces, l'un contre l'autre, avec un ruban. Cette frêle ligature suffisait pour calmer le malheureux R..., qui, cependant, a fini par exercer une tentative d'homicide, sur un de ses gardiens, et par périr dans un violent accès de manie avec fureur. » (2)

« Un homme âgé de 45 ans environ, habitant la campagne, ayant une fortune honorable et jouissant d'une bonne santé, conduit par un jeune médecin, vint me consulter pendant le mois de juillet 1826. Il me donna lui-même les détails qu'on va lire. Rien n'annonçait chez lui le plus léger désordre de la raison : il répondit à toutes mes questions, qui furent nombreuses. Il

(1) Maudsley. *Op. cit.* p. 139.
(2) Maudsley. *Op. cit.* p. 139.

avait lu l'acte d'accusation de la fille H. Cornier sans y faire une trop grande attention. Cependant la nuit il est réveillé en sursaut par la pensée de tuer sa femme couchée à côté de lui. Il déserte son lit, se promène pendant une heure; après quoi n'éprouvant plus la même inquiétude, il se couche et se rendort; depuis trois semaines ce même phénomène s'est reproduit trois fois, toujours pendant la nuit. Pendant le jour, ce malade fait beaucoup d'exercice, se livre à des occupations nombreuses habituelles et n'a que le souvenir de ce qu'il a éprouvé dans la nuit. Il est d'une taille élevée, d'un embonpoint ordinaire, son teint est jaune, un peu coloré, il n'a jamais été malade et a toujours joui d'une très-bonne santé. Marié depuis vingt ans il n'a pas de chagrin domestique, ses affaires ont toujours prospéré ; il n'a point de mécontentements, point de sujet de jalousie de la part de sa femme, qu'il aime, avec laquelle il n'a jamais eu la moindre discussion. *C'est une idée qui s'empare de lui pendant le sommeil.* Il assure qu'il n'éprouve d'autre douleur qu'une légère céphalalgie; il est triste et chagrin d'un pareil état; il a quitté sa femme craignant de succomber et il est très-disposé à tout faire pour se délivrer de cette affreuse affliction. » (1)

« M. N..., âgé de vingt-et-un ans, d'une taille élevée, maigre, d'une constitution nerveuse, a toujours eu le caractère sombre, bourru. Privé de son père dès l'âge de quatorze ans, il était sans tendresse, sans épanchement pour sa mère.

---

(1) MAUDSLEY. *Op. cit.* p. 140.

« A dix-huit ans, sa tristesse augmente, il fuit les jeunes gens de son âge, vit isolé, mais travaille avec assiduité dans un magasin. Ni ses discours, ni ses actions, n'indiquent la folie; mais il se sent une sorte d'impulsion qui le porte au meurtre; qu'il est des instants où il aurait plaisir à répandre le sang de sa sœur, à poignarder sa mère. On lui fait sentir toute l'horreur de ses désirs, et les peines qui attendent ceux qui les satisfont; alors il répond : « Je ne suis plus maître de ma volonté ».

« Plus d'une fois, quelques minutes après avoir embrassé sa mère, il devient rouge, son œil est brillant, et il s'écrie : « Ma mère, sauvez-vous, je vais vous égorger. » Bientôt après, il se calme, verse quelques larmes, et il s'éloigne. Un jour, il rencontre dans les rues un militaire suisse, saute sur son sabre, veut l'arracher de vive force pour égorger ce militaire qu'il ne connaît pas. Un autre jour, il attire sa mère dans la cave et veut la tuer avec une bouteille.

« Depuis six mois que ce jeune homme est dominé par cette horrible impulsion, il dort peu, souffre de la tête, ne veut voir personne, est insensible au chagrin de sa famille, mais il n'offre nulle apparence de délire dans ses discours.

« Ce jeune homme, après une crise de mélancolie avec hallucinations et délire de persécutions, guérit de ses divers troubles psychiques et onze ans après jouissait encore d'une intelligence normale. » (1)

---

(1) CULLERRE. *Les frontières de la folie*. Paris. J. B. Baillière, 1888, p. 100.

Citons encore le cas d'un jeune homme de Milan, qui, s'étant expatrié pour s'arracher à l'obsédante pensée de tuer sa mère, revient après la mort de celle-ci. Peu de temps après, la même impulsion le saisit et le domine, portant cette fois sur sa sœur, qu'il finit par tuer.

Une octagénaire, qui avait passé sa longue carrière dans la pratique de toutes les vertus et de tous les dévouements, était sous l'influence de l'impulsion au suicide. Ligottée sur sa couche, elle parvient à se dégager de ses liens, et court trouver une infirmière de l'hospice et la supplie de lui remettre ses entraves, de peur de mettre à exécution le crime dont la pensée l'obsédait.

Sans être fréquents, ces cas ne sont point de rares exceptions.

Ici viennent se ranger les impulsions, si connues, à l'incendie et au vol, surtout la kleptomanie des femmes enceintes.

On remarquera dans la plupart des faits cités, une véritable fascination par une idée déterminée. Que l'on rapproche cette constatation des idées que nous avons émises sur le libre arbitre, quand nous étions amenés à conclure qu'un élément essentiel du libre arbitre consiste en la faculté d'écarter une pensée pour en provoquer une autre, et l'on entreverra la cause de ce genre d'impulsions. C'est, paraît-il, l'obsession d'une idée, qu'une imagination malade replace toujours et maintient, non seulement devant l'intelligence, qui la réprouve, mais, si je puis ainsi parler, devant les facultés agissantes de l'homme inférieur; celui-ci agit conséquemment à cette idée fascinante, tout comme l'animal, qui n'a point

d'empire sur ses actes. La volonté elle-même, sous l'empire de cette obsession de l'idée, finit par se trouver impuissante à rappeler devant l'intelligence l'idée contraire; elle succombe alors à l'impulsion.

La folie impulsive existe, nous en sommes persuadés; mais, avec Maudsley, nous sommes persuadés qu'elle est *une folie :* elle ne peut donc, comme voudraient le prétendre certains représentants de l'école psychiatrique, donner l'explication du crime dans toute l'étendue de ses manifestations. De même que la passion surexcitée, dans l'homme normal, la passion à l'état de surexcitation morbide peut enlever la liberté, et par conséquent l'imputabilité.

Conclure de là que l'homme qui cède à la passion est toujours entraîné par la nécessité, c'est établir la parité entre l'homme sain et le malade, entre l'homme normal et celui qui ne l'est pas; c'est aller à l'encontre de l'expérience elle-même, qui crie bien haut que nous pouvons résister aux impulsions de nos idées et de nos sentiments, mais que nous pouvons aussi, si nous le voulons, y céder et les suivre.

Comme toujours, le premier mouvement, lorsqu'on crut avoir démontré l'existence de la folie impulsive, fut d'opposer cette découverte aux doctrines reconnues comme la base de la morale et de la justice. C'est l'histoire de toutes les découvertes de la science, mais il en sera de celle-ci comme des autres; on se rendra compte bientôt, que ce qu'il y a de sérieux et de fondé dans cette constatation, n'est nullement en opposition avec tout ce que l'on enseigne sur la liberté et la morale.

Les philosophes, ainsi que les théologiens catholiques, ont été d'accord de tout temps à dire que la passion poussée à son plus haut degré peut empêcher l'exercice de la liberté (1). La science vient d'établir que certains sujets sont soumis à une surexcitation morbide de la passion, surexcitation due à un état pathologique. Y a-t-il bien loin de la doctrine toujours admise par tous les docteurs catholiques, à la conclusion que ces malades peuvent être irresponsables?

* * *

Les névroses.

Les névroses sont-elles exclusives de l'imputabilité?

Revenons aux données fondamentales. L'imputabilité suppose conscience et liberté.

Ces deux éléments peuvent-ils subsister dans un sujet atteint de névrose?

Absolument parlant, oui; et il semble incontestable que bien des névrosés jouissent de ces deux prérogatives.

Si toutefois on étudie le cours de ces affections, on ne peut manquer de se persuader que, fréquemment, les facultés d'intelligence et de volonté sont enrayées par cette maladie.

Les névroses sont fréquemment compliquées de troubles qui rentrent dans l'ordre de l'aliénation mentale; à tel point que parfois il est difficile de distinguer les manifestations de la névrose des signes de la folie.

---

(1) Voir S. THOMAS. *Summa Theologica.* I IIae. Q. LXXVII art. VII.

L'épilepsie reste souvent exempte de complications mentales; souvent aussi ces complications se manifestent dans le processus de la maladie.

Il n'est pas de notre compétence d'examiner cette question au point de vue médical; mais tout le monde connaît ce mal terrible, la *folie épileptique,* qui fait passer le malade par les phases successives de la démence et de l'idiotie.

Cette névrose engendre d'ailleurs fréquemment des accès de folie aiguë, entre autres de folie impulsive.

On ne peut donc donner une formule de l'imputabilité de l'épileptique; elle varie d'après les cas, d'après la forme spéciale que le mal affecte chez le patient.

On jugera de l'épileptique conséquemment à la constation des désordres intellectuels ou des impulsions morbides, qui se manifesteront.

L'hystérie offre un champ presque sans limites à l'étude du philosophe, comme du juriste et du médecin.

Elle est une source intarissable de désordres, qui rentrent dans la sphère de la folie intellectuelle ou de la folie affective.

Une caractéristique de ce mal est un excès considérable de l'imagination. Cette faculté atteint chez l'hystérique une prédominance extrême, source de troubles sans fin dans les fonctions de l'intelligence et de la volonté.

Dês lors, on ne peut manquer de reconnaître qu'elle est un obstacle considérable à l'imputabilité.

On voit se manifester toujours, dans le cours de ce mal, une irritabilité extrême, la mauvaise humeur

poussée jusqu'à l'extravagance ; un penchant violent au mensonge et à la duplicité, une concentration sur soi-même qui engendre l'extrême égoïsme, en même temps qu'une sensibilité exagérée aux impressions des objets extérieurs; une mobilité étrange, qui fait passer en un instant le sujet d'un extrême à l'autre de la passion.

Les idées manquent de vérité en elles-mêmes et dans leur expression; elles vont à l'absurde avec une facilité inouïe; mélange singulier de mobilité et de fixité.

La volonté, elle aussi, présente un assemblage bizarre de faiblesse et d'obstination.

Toutes les facultés sont le jouet d'une imagination qui se soustrait au contrôle de l'intelligence. De là toute l'incohérence, la contradiction permanente, qui se manifeste dans la vie de l'hystérique.

Ajoutons la surexcitation, l'aberration des mouvements de la passion, surtout des instincts génésiques, et nous aurons assez indiqué le trouble profond des puissances sur lesquelles se fonde l'imputabilité.

L'atténuation de l'imputabilité se montrera plus manifeste encore, si l'hystérie, ainsi qu'il se fait souvent, se transforme en folie chronique, en érotomanie, en démonomanie, en folie raisonnante, en folie morale.

L'hystérique manque d'empire sur son intelligence et sur sa volonté. Il est donc impossible que l'imputabilité reste intacte.

*
* *

Double conscience.

Parmi les états pathologiques les plus curieux au point de vue de l'imputabilité, il faut compter bien sûr la double conscience, que certains savants ont nommée, bien à tort, le dédoublement de la personnalité (1).

Deux états de conscience distincts se manifestent dans la vie des personnes atteintes de ce trouble.

La mémoire ne les relie pas; ce qui produit une véritable solution de continuité dans la vie du sujet.

Parfois la conscience, dans un des états, peut embrasser la totalité de la vie; d'autrefois les deux « champs de conscience », qu'on nous passe l'expression, pourront être limités.

Appelant « condition prime » celle de la vie normale, « condition seconde », celle qui résulte de l'état pathologique, la question se pose :

L'imputabilité peut-elle coexister avec la double conscience?

Il suffira, pour arriver à la réponse affirmative, d'établir que, dans la condition seconde, les fonctions de l'intelligence et le libre arbitre peuvent rester intacts.

Seule, l'étude du fait pourra nous convaincre.

---

(1) Que cette expression manque absolument de précision, c'est manifeste. La personne ne se constitue pas par la conscience. Un double état de conscience est une double connaissance inadéquate de sa propre personnalité. La connaissance, la conscience est double; la personne est une.

Étudions les observations du docteur Azam (1) sur Félida X..., le type de cet état névrotique spécial.

On connait l'histoire de Félida.

Félida est une hystérique caractérisée. Depuis l'âge de quatorze ans, elle passe fréquemment, sans autre transition qu'un état semblable au sommeil, dans une condition qui se distingue de son état habituel — état prime — par une activité plus grande des fonctions intellectuelles, et par un changement notable de caractère ; triste et morose dans l'état prime, elle devient, à l'état second, gaie, rieuse et spirituelle.

Elle se trouve parfois, au sortir de l'état second, dans un troisième état, bien voisin, celui-ci, du délire. Il se caractérise par des terreurs extrêmes, elle ne reconnaît plus qu'une personne seulement : le jeune homme qui plus tard devint son mari — elle s'agite, elle gémit, elle s'écrie : « j'ai peur. »

« Cet état ainsi délirant dure peu, c'est le seul moment où j'ai pu saisir chez elle des conceptions fausses ».

Mais dans l'état second, dit le docteur Azam, « examinée avec attention au point de vue intellectuel, *je trouve ses actes, ses idées et sa conversation parfaitement raisonnables* ».

Qu'on l'interroge dans l'état prime ou dans la condition seconde, Félida est convaincue qu'elle se trouve dans ce qu'elle appelle *sa raison*.

---

(1) Dr AZAM. *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité.* Paris. J. B. Baillière, 1887.

Cette conviction ne serait point une base suffisante. Les aliénés également se croient sains d'esprit.

Mais ce qui semble devoir donner une conviction entière de l'intégrité de ses fonctions intellectuelles et morales dans la condition seconde, c'est l'étude de sa conduite en cet état.

La vie intellectuelle semble plus parfaite même dans la condition seconde que dans l'état prime. Sa mémoire, alors, est entière : se rapportant aux faits d'un état, aussi bien qu'à ceux de l'autre. « Dans cette vie comme dans l'autre, dit le docteur Azam, les facultés *intellectuelles* et *morales,* bien que différentes, sont *incontestablement entières,* aucune idée délirante, aucune fausse appréciation, aucune hallucination... cette deuxième vie, où la douleur physique (ses maux habituels) ne se fait pas sentir, est de beaucoup supérieure à l'autre; elle l'est surtout par le fait considérable... que, pendant sa durée, Félida se souvient non seulement de ce qui s'est passé pendant les accès précédents, mais aussi de toute sa vie normale, tandis que, pendant sa vie normale, elle n'a aucun souvenir de ce qui s'est passé durant ses accès. »

En 1875, le docteur Azam retrouve Félida — (les premières observations datent de 1858). L'état était toujours le même — sauf une augmentation notable de la durée relative de l'état second, qui était devenu habituel. « Je l'examine au point de vue de l'intégrité de ces fonctions intellectuelles et *je n'y rencontre aucune altération* ».

Le docteur Azam arrive à la conviction « qu'on pourrait soutenir que chez Félida X... *la mémoire seule*

est atteinte, et que les différences dans les sentiments affectifs ne sont que des conséquences de l'altération de cette faculté ».

Il classe le cas de Félida parmi les phénomènes de somnambulisme. « Félida est une somnambule, mais dont *tous* les sens et *toutes* les facultés fonctionnent d'une façon normale. »

Nouvelle série d'observations en 1877. « La condition seconde est toujours une existence *entière* et *parfaite*, si bien que *l'attention la plus grande d'un observateur, même prévenu, est nécessaire pour la reconnaître*. »

Nous croyons, d'après ce résumé forcément trop succinct et, par conséquent bien imparfait, des observations du docteur Azam, devoir nous rallier à l'opinion d'un magistrat de Bordeaux, consulté par le savant médecin :

« Répondant à la question que vous voulez bien me poser en ces termes : *Semblable personne serait-elle responsable?* je n'hésite pas à répondre : « *En principe, oui* ».

La distinction des deux états ne se constitue et ne se traduit que par un manque de suite dans la mémoire, par une amnésie périodique.

Les facultés intellectuelles ou le libre arbitre sont-ils nécessairement entamés dans l'un des deux états? — Nous ne voyons pas qu'on puisse l'établir, et certes dans Félida X... les faits observés n'entraînent point cette conclusion.

L'intelligence et le libre arbitre restent intacts — la responsabilité reste donc intacte aussi.

Sans aucun doute, le manque de mémoire, suite

d'une condition pathologique, peut, dans des cas déterminés, devenir une excuse. Si Félida eût, dans l'état second, reçu un dépôt, dont elle eût disposé comme de son bien dans la condition prime, ne se souvenant point du dépôt, elle eût été excusable.

Pour une personne atteinte d'une névrose, qui provoque la double condition, la présomption logique de responsabilité pourra être moins forte que pour une personne saine. Mais pour en conclure à la non-imputabilité chez les sujets atteints de ce désordre, il faudrait déclarer irresponsables tous les sujets atteints de névrose.

On pourrait objecter : l'état second de Félida est un état de somnambulisme. Le somnambule est irresponsable.

Ne discutons par sur des mots. Le docteur Azam a cru pouvoir appeler ainsi l'état de la patiente.

Mais ce qui fait l'irresponsabilité du somnambule, c'est précisément l'impossibilité où il se trouve, d'user de ses facultés intellectuelles et morales. Or ce n'est pas le cas de Félida.

Ce somnambulisme est bien différent de ce que l'on appelle habituellement de ce nom.

C'est un état qui ne se distingue *en rien* de la veille — *toutes* les facultés agissent d'une façon normale. L'observateur le plus attentif ne le distingue de l'autre état que par la constatation d'une plus grande activité des facultés d'intelligence et d'affection. Cet état dure des mois; il est accompagné du sommeil normal aussi bien que l'état prime. Si c'est un état de somnambulisme, il est d'une nature toute spéciale, et *diffère du*

somnambulisme ordinaire précisément en ce qui fait l'irresponsabilité du somnambule.

Nous croyons donc qu'à bon droit nous nous rallions à l'opinion du magistrat de Bordeaux, interrogé par le Dr Azam, opinion qui semble être aussi celle du docteur Azam lui-même. Une personne dans cet état *peut, en principe, être tenue pour sujette à imputabilité.*

ART. IV. — ALTÉRATIONS PASSAGÈRES.

Rêve. — Somnambulisme.

La suspension de la liberté dans le rêve ou durant l'accès de somnambulisme est si universellement admise comme indiscutable, qu'il est inutile d'y insister longuement. La cessation de la conscience, à plus forte raison la cessation de la liberté, est manifeste ; il ne peut donc, dans ces cas, y avoir d'imputabilité.

Dans la même catégorie de phénomènes se range un trouble de la conscience moins fréquent, et qui, par son peu de durée, peut échapper souvent à l'observation : c'est l'ivresse du sommeil.

Elle se produit au moment d'un brusque réveil, surtout si celui-ci a été provoqué par les objets dont l'imagination était occupée durant le sommeil. La conscience ne revient pas toujours aussitôt que le réveil des autres facultés se produit. Buknill et Tucke citent le cas d'une femme qui, réveillée par l'illusion d'avoir entendu ses enfants crier au feu, jette son dernier né par la fenêtre. Un passant monte, attiré par les cris de détresse, et trouve la malheureuse dans une agitation indescriptible; il lui demande ce qu'elle a fait de son enfant : « Je crois, dit-elle, que je l'ai jeté par la fenêtre ».

Les cas de cette nature doivent évidemment être jugés comme les faits de somnambulisme. Le sommeil tient encore la conscience, tandis que l'imagination et les puissances motrices sont éveillées et agissantes.

*
* *

Hypnotisme.

Nous n'avons point à étudier ici l'hypnotisme en lui-même, sa genèse, ses causes, ses conséquences au point de vue de l'hygiène, etc.

Nous n'avons pas à nous occuper davantage des discussions entre les écoles de Paris et de Nancy sur l'existence des trois états de léthargie, de catalepsie et de somnambulisme; nous n'avons pas à nous demander si l'hypnose est un état pathologique ou physiologique.

Nous avons à l'envisager au seul point de vue de son influence sur l'imputabilité : nous avons à voir s'il constitue une cause d'altération de la conscience et du libre arbitre.

L'hypnotisé devient-il entre les mains de l'hypnotiseur un automate, que celui-ci fait travailler à sa guise; y a-t-il tout au moins diminution de la liberté; ou bien l'hypnotisé garde-t-il la libre disposition de ses actes? Voilà la question.

Pour donner une solution satisfaisante, il nous faut distinguer le moment de l'hypnotisation, la durée du sommeil provoqué, et le temps qui suit la période de sommeil.

*
* *

D'après Braid « l'état hypnotique ne peut être déterminé, à aucune de ces périodes, sans le consentement de la personne opérée... Personne ne peut y être soumis, à aucune période, à moins de consentement libre » (1).

---

(1) Braid. *Neurhypnologie.*

Le Dr Bernheim semble se rattacher à la même opinion : « le sommeil provoqué ne dépend pas de l'hypnotiseur, mais du sujet ; c'est sa propre foi qui l'endort ; nul ne peut être hypnotisé contre son gré, s'il résiste à l'injonction » (1).

« Malgré ces autorités, dit le Dr Beaunis, il m'est impossible d'être aussi affirmatif, et j'ai observé des faits qui me prouvent qu'une personne peut parfaitement être hypnotisée malgré elle ; seulement c'est à une condition, c'est que cette personne ait déjà été hypnotisée.

« Que l'on essaie pour la première fois, je crois que le sujet peut toujours résister, en ne se prêtant pas au procédé qu'on veut employer. Ainsi le rire est un excellent moyen d'éviter le sommeil provoqué. » (2)

C'est là un premier élément à noter : en général, au moins une première hypnotisation dépend de la volonté du sujet.

La liberté conserve donc en ce moment son pouvoir. L'imputabilité subsiste, elle aussi, bien qu'elle puisse, jusqu'à un certain point, être atténuée par la sollicitation vive à se soumettre à l'influence de l'hypnotiseur. Il y aura une lutte, difficile parfois à soutenir, il n'y a pas de détermination antécédente au libre choix de la volonté.

*
* *

Que si l'on considère la période de sommeil, sou-

---

(1) Bernheim. *Revue médicale de l'Est*, 1884, p. 556.

(2) Beaunis. *Le somnambulisme provoqué*. Paris. J. B. Baillière 1887, p. 34.

vent, croyons-nous, la liberté est abolie totalement; souvent le sujet est sous l'entière domination de celui qui l'a hypnotisé.

Dans certains cas toutefois, l'automatisme n'est pas complet. Le sujet peut lutter contre les suggestions qui lui sont faites. « Cette lutte intérieure est plus ou moins longue, plus ou moins énergique suivant la nature de l'acte suggéré, et surtout suivant l'état même du somnambule... Les sujets ne se trouvent pas toujours, du reste, dans des conditions identiques; il est des jours dans lesquels ils obéissent moins facilement, et résistent aux suggestions... En tous cas, même quand le sujet résiste, il est toujours possible, en insistant, en accentuant la suggestion, de lui faire exécuter l'acte voulu » (1).

Toutefois, à un degré encore plus avancé d'hypnotisation la conscience disparaît, la spontanéité psychique est supprimée, et le sujet devient, dans toute la force du terme, un automate soumis à la volonté, au caprice de l'expérimentateur.

Un des phénomènes les plus extraordinaires de cette phase, c'est la possibilité de faire perdre à un somnambulique jusqu'à la notion de sa propre personnalité.

Durand-de Gros dit à une jeune fille en expérience : Vous êtes un prédicateur ! Aussitôt elle joint les mains, fléchit les genoux, puis, la tête inclinée et les yeux au ciel, elle prononce avec une expression de piété fervente quelques mots d'exhortation.

---

(1) Beaunis, *Op. cit.* p. 190.

« M. Bernheim dit à un de ses sujets : Tu as dix ans, tu es un enfant, va jouer avec les gamins ; et il se met à faire le simulacre de jouer aux chèques, à la trappe, à saute-mouton ; le tout avec des détails de précision surprenante. Il lui dit : Vous êtes une jeune fille ! Il baisse modestement la tête et fait semblant de coudre. Vous êtes général, à la tête de votre armée. Il se redresse et s'écrie : En avant ! Vous êtes un digne et saint curé ! Il prend un air illuminé, fait le signe de la croix, et semble se livrer à une lecture pieuse. Vous êtes un chien ! Il se met à quatre pattes et aboie. » (1)

*
* *

Enfin, si l'on considère la période qui suit le sommeil hypnotique, on retrouvera encore, dans certains cas, la possibilité d'une résistance à la suggestion ; dans d'autres cas cependant, il semble indubitable que toute possibilité de résistance, que l'idée même d'une volonté contraire, soit devenue impossible.

Non que nous croyons que dans chacun des cas observés, cet automatisme absolu soit suffisamment établi ; mais l'ensemble des faits nous paraît prouver abondamment que la volonté, dans l'état posthypnotique, subit parfois l'influence irrésistible de l'idée suggérée.

M. Botey raconte qu'ayant mis en somnambulisme la servante d'une maison où il allait dîner tous les quinze

---

(1) Cullerie, *Magnétisme et hypnotisme*. Paris, J. B. Baillière, 1887, p. 204-205.

jours, il lui ordonna que lorsqu'elle viendrait lui ouvrir la porte quinze jours plus tard, elle ne pourrait s'empêcher de le frapper. Ce fut en effet ce qui arriva. Au moment fixé, la servante se précipita sur lui et lui administra une telle quantité de horions, qu'il perdit pour longtemps, dit-il, l'envie de renouveler une pareille expérience (1).

M. Richet, avant de réveiller une dame en somnambulisme, lui enjoint de revenir tel jour, à telle heure. Au jour et à l'heure convenus, elle arrive sans savoir pourquoi, « donnant pour raison de sa visite qu'elle ne m'avait pas vu depuis longtemps. Ce jour-là, d'ailleurs, elle était fort fatiguée, et l'état anormal que ce souvenir inconscient lui avait inspiré, l'avait gratifiée d'une violente céphalalgie » (2).

Des expérimentateurs ordonnent un jour à une dame de se rendre à la préfecture, de monter au deuxième étage, de forcer la première porte qu'elle rencontrera, et de décharger un revolver sur les personnes présentes. « Au moment où nous allions la réveiller, elle nous arrête et nous dit qu'il lui sera impossible d'accomplir l'ordre donné; qu'elle attend l'arme annoncée, et nous prie de lui indiquer le jour et l'heure. Notre ordre imprudent, s'il avait été complet, aurait pu coûter la vie à plusieurs personnes, si la malade eût été réveillée sous l'influence de cette malheureuse idée, que nous dûmes effacer de son cerveau, son souvenir étant subordonné à notre volonté. »

---

(1) Botey. *Magnétisme animal*. Paris, 1884.
(2) Richet. *L'homme et l'intelligence*, p. 254.

Voici d'autres faits rapportés par M. Beaunis : (1)

« Le 14 juillet 1884, l'après-midi, après avoir mis Mlle A... E... en état de sommeil hypnotique, je lui fais la suggestion suivante (Je transcris la note prise sur mon cahier d'observations) :

« Le 1er janvier 1885, à dix heures du matin, vous me verrez ; je viendrai vous souhaiter la bonne année ; puis, après vous l'avoir souhaitée, je disparaîtrai. »

« Le 1er janvier 1885, j'étais à Paris (Mlle A... E... habite Nancy). Je n'avais parlé à personne de cette suggestion.

« Voici ce que, le jour même, elle raconta à une de ses amies, et ce qu'elle me dit plus tard, ainsi qu'au Dr Liébeault et à d'autres personnes.

« Le 1er janvier, à dix heures du matin, elle se trouvait dans sa chambre, quand elle entendit frapper à sa porte.

« Après avoir dit : « Ouvrez », elle me vit entrer, à sa grande surprise, et lui souhaiter de vive voix la bonne année.

« Je repartis presque aussitôt et, quoiqu'elle se mît de suite à la fenêtre pour me voir sortir, elle ne m'aperçut pas.

« Elle remarqua aussi, ce qui ne laissa pas de l'étonner à cette époque de l'année, que j'avais un habillement d'été (c'était celui-là même que je portais le jour où je lui avais fait la suggestion).

---

(1) Beaunis, *Op. cit.* p. 233, etc.

« On eut beau lui faire observer que j'étais à Paris à cette date et que je ne pouvais avoir été chez elle le 1er janvier, elle persista à soutenir qu'elle m'avait vu, et aujourd'hui encore, *malgré mes affirmations*, elle est convaincue que je me suis présenté chez elle. »

Le fait suivant est cité entre mille par M. Liégeois :

« Je m'étais muni d'un revolver et de quelques cartouches. Je ne voulais pas que le sujet mis en expérience — et que je pris au hasard parmi les cinq ou six somnambules qui se trouvaient ce jour là chez M. Liébault. — put croire qu'il s'agissait d'une simple plaisanterie. Je chargeai donc un des coups du pistolet, et je le tirai dans le jardin ; je rentrai ensuite, montrant aux assistants un carton que la balle venait de perforer.

« En moins d'un quart de minute, je suggère à Mme G... l'idée de tuer M. P..., ancien magistrat, d'un coup de pistolet. Avec une inconscience absolue et une parfaite docilité, Mme G... s'avance vers M. P... et tire un coup de revolver.

« Interrogée immédiatement par M. le commissaire central de Nancy, qui était avec nous, elle avoue son crime avec une entière indifférence. Elle a tué M. P..... parce qu'il ne lui plaisait pas. On peut l'arrêter ; elle sait bien ce qui l'attend. Si on lui ôte la vie, elle ira dans l'autre monde, comme sa victime, qu'elle voit étendue à terre, baignant dans son sang. On lui demande si ce n'est pas moi qui lui aurais suggéré l'idée du meurtre qu'elle vient d'accomplir. Elle affirme que non ; elle y a été portée spontanément ; elle seule est coupable ; elle est résignée à son sort ; elle subira sans se plaindre les conséquences du crime qu'elle a accompli. »

« Dans les derniers jours de 1884, je fis l'expérience suivante en présence de M. P.., qui avait désiré se rendre compte par lui-même des suggestions d'actes dont je l'avais entretenu; il amena avec lui un de ses amis, M. R... L'un et l'autre, anciens magistrats, anciens présidents de cour d'assises, m'avaient paru offrir toutes les conditions d'un contrôle sérieux.

« Le dimanche précédent, un violent incendie avait détruit une maison située à Nancy. Ce sinistre servit de prétexte à ma suggestion. Mme T... est hypnotisée. M. Liégeois lui dit : — Ce matin, en venant ici, vous avez vu, à la hauteur de l'église de Bon-Secours, deux hommes qui marchaient devant vous, et, sans le vouloir, vous avez entendu la plus grande partie de leur conversation. L'un d'eux est l'individu qui a voulu récemment vous vendre, à vil prix, des coupons volés; l'autre vous est inconnu. Celui que vous connaissez disait à l'autre : C'est moi qui ai mis le feu à la maison K... — Et pourquoi as-tu fait un coup pareil? — Parce que j'étais allé dans cette maison demander l'aumône et qu'on me l'avait refusée. J'ai dit : C'est comme ça! Eh bien! je ferai flamber la baraque! J'ai profité du désordre causé par l'incendie pour voler cinq cents francs en or. Tiens, les voilà! — Ah! mon bonhomme! a repris l'inconnu, tu as cinq cents francs! Tu vas tout de suite m'en donner cent, ou bien je vais, de ce pas, te dénoncer à la police. — Le voleur a refusé, alors les deux misérables se sont battus, et vous vous êtes sauvée. A votre réveil, vous allez voir devant vous M. R..., président de la cour d'assises; il vous interrogera, et vous n'hésiterez pas à lui dire tout

ce que vous savez, afin que l'auteur du crime puisse être recherché et puni.

« Mme T..., réveillée, fut interrogée par M. R..., avec tout le sérieux et l'attention qu'il eût pu y apporter s'il se fût agi d'un crime réellement commis. L'idée suggérée, l'image évoquée s'était en quelque sorte incrustée dans le cerveau du témoin avec une intensité, une précision, une netteté vraiment extraordinaires. Mme T... prêta serment de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. Elle raconta exactement ce qu'elle avait, disait-elle, vu et entendu le matin même, et se déclara prête à en faire la déclaration au bureau de police. »

***

Ces faits, quoique la portée en soit discutée par plusieurs savants, semblent bien établir que la suggestion faite pendant le sommeil hypnotique peut, après le réveil, exercer sur la volonté, par le moyen de l'imagination, une influence irrésistible.

On peut en dire autant pour certains cas de suggestion faite en dehors du sommeil hypnotique. En effet, beaucoup de sujets qui ont été hypnotisés antérieurement, peuvent, sans l'être de nouveau, pour peu qu'ils aient été dressés par un petit nombre d'hypnotisations antérieures, présenter à l'état de veille l'aptitude à manifester les mêmes phénomènes suggestifs, contractions, mouvements automatiques, modifications de la sensibilité, hallucinations.

La suggestion arriverait donc fréquemment à ce degré de force, où l'exercice du libre arbitre devient

impossible, la suggestion posthypnotique, aussi bien que celle qui a son exécution pendant la durée du sommeil provoqué. Aussi nous rallions-nous sans hésiter, à la conclusion de M. Cullerre (1) :

« Pour tous ceux qui admettent que la réalité des faits que nous avons précédemment exposés, est scientifiquement démontrée, il est hors de doute que l'hypnotisé, ou plus généralement, tout individu sensible aux suggestions, non seulement *n'est pas entièrement libre* d'y résister, mais est *dans certains cas dans l'impossibilité de concevoir l'idée même de la résistance*. Fût-il conscient du monde extérieur, de sa propre personnalité et du caractère bon ou mauvais, indifférent ou nuisible des suggestions qui lui sont imposées, sa propre volonté n'en est pas moins annihilée au profit de celle d'un autre qui s'installe en son individu, y fait jouer à son gré les ressorts de l'activité, pendant que le moi, ainsi dépouillé de ses prérogatives, reste le spectateur stupéfait d'actes qu'il n'a ni délibérés ni voulus, et qu'il ne peut empêcher » (2).

Il y a là un phénomène analogue à celui de la folie

---

(1) CULLERRE. *Magnétisme et Hypnotisme*. Paris J. B. Baillière, 1887, p. 329.

(2) C'est aussi l'opinion de M. Beannis : « Aussi, contrairement à l'opinion de Pitres, je serais disposé à admettre en principe l'irresponsabilité des somnambules. On a bien signalé et on trouvera dans les mémoires de Bernheim et de Pitres des exemples de résistance à l'impulsion suggérée, mais ces exemples sont rares, et je suis convaincu que, par un exercice gradué et une sorte d'éducation, on pourrait toujours arriver à faire exécuter à un somnambule l'acte qui répugne le plus à son caractère. » *Le somnambulisme provoqué*, p. 191.

impulsive : la fixation de l'idée; fixation qui rend impossible l'exercice du libre arbitre.

Ainsi que le dit M. l'abbé Elie Méric avec le Dr Barth, « dans l'hypnotisé, tous les ressorts de la vie supérieure sont faussés, et, comme un véritable fou, celui-ci a perdu le sentiment de la personnalité, de la liberté et de la responsabilité. Cet état présente, sans doute, de grands dangers, qui voudrait le nier? Ce malheureux halluciné qui a livré trop souvent sa volonté aux caprices d'un magnétiseur, a perdu l'équilibre et la saine vigueur de ses facultés : sa raison est troublée, sa liberté est anéantie, son système nerveux profondément perverti, est le jouet de mille causes extérieures qui en augmentent le trouble et provoquent des crises douloureuses dans lesquelles l'hypnotisé se débat sans vigueur, sans résistance et sans direction, comme un navire sans pilote, secoué par les vagues d'une tempête » (1).

Que la suggestion porte sur une pensée ou sur un acte, elle peut entraîner la non-imputabilité.

Toute la question est une question de fait. Quant aux principes que nous avons posés, ils restent absolument inébranlables. Un sujet conscient et libre est susceptible d'imputabilité. Enlevez la conscience ou la liberté, vous enlevez l'imputabilité.

Nous avons vu toutefois que le sommeil hypnotique lui-même ne peut généralement se produire sans le libre consentement du sujet.

---

(1) L'abbé ELIE MÉRIC. *Le merveilleux et la science.* Paris. Letouzey.

C'est la raison d'une restriction qu'il faut faire.

L'acte suggéré n'est pas libre; mais l'état somnambulique lui-même a dépendu de la volonté. Il y aura donc lieu d'examiner si, de ce chef, l'acte n'est pas imputable *in causa*. Si le somnambule a pu prévoir l'abus que l'on ferait de son état de sommeil provoqué, il est responsable de ces abus, pour autant qu'il a dépendu de lui de les prévenir et de les empêcher. La suggestion et l'impossibilité d'y résister cesseraient alors d'être une excuse pour lui. L'acte n'a pas été accompli indépendamment de la libre élection, pas plus que le meurtre commis par un homme qui se laisse aller, de propos délibéré, à une fureur qui l'aveugle, en prévoyant qu'elle lui fera commettre un homicide.

*
* *

Intoxications. — Ivresse.

Le nombre des toxiques qui ont une influence délétère sur l'intelligence, est considérable. Les principaux sont l'alcool, le chloroforme, l'éther, le hachich, et l'opium avec les autres alcaloïdes du pavot. Toutes ces substances ont une action profonde sur le système central (1). Leur premier effet est de suspendre l'empire de l'intelligence, ils ne peuvent donc être sans exercer une action considérable sur l'imputabilité.

Dans l'ivresse, la volonté et l'attention ont disparu,

---

(1) CH. RICHET. *L'homme et l'intelligence*. Paris, Alcan, 1887. Les poisons de l'intelligence.

l'imagination travaille sans frein ni contrôle ; tantôt c'est une idée qui revient sans cesse, sans que la volonté ait la force de l'écarter ; tantôt c'est la course échevelée des images, qui se succèdent avec une étrange rapidité. La perte de l'attention, la surexcitation de l'imagination, la diminution du jugement, telles en sont les caractéristiques. De là l'impressionabilité particulière de l'homme ivre, de là la violence de ses réactions, et l'impuissance où il se trouve, de commander à lui-même.

On sera frappé de l'analogie de cet état avec la folie, surtout avec la folie affective. Il y a la même influence exagérée d'une idée, dont on n'est pas le maître. C'est à bon droit que Krafft-Ebing appelle l'ivresse une folie artificielle (1).

Quelque soit le poison qui a engendré l'ivresse, la marche en est celle que nous disions. La première période présente toujours la surexcitation de l'imagination, avec une dépression correspondante du jugement et de la volonté. Vient ensuite la période de coma, la chute de la surexcitation, qui fait place à une dépression générale.

C'est la première phase surtout, qui est intéressante au point de vue auquel nous nous plaçons. Quant au delirium tremens, qui est la conséquence de l'ingestion habituelle de fortes doses d'alcool ou de toxiques semblables, il rentre dans la catégorie de l'aliénation mentale.

---

(1) Krafft-Ebing. *La Responsabilità criminale e la Capacità civile negli individui affetti da alterazioae mentale.* Napoli, La Cava, 1886.

L'ivresse produit la suspension du libre arbitre, c'est indiscutable.

Toutefois, c'est ici surtout que prend toute son importance cette considération, que celui qui veut la cause, veut les effets qu'il prévoit devoir ou pouvoir probablement s'y rattacher. Celui qui jette une pierre d'un quatrième étage dans une rue noire de monde, est parfaitement responsable de la mort du passant qui reçoit le projectile sur le crâne. Celui qui s'enivre, bien qu'il sache toutes les conséquences fâcheuses qui s'en suivront probablement, bien qu'il sache que, dans son ivresse, il cherche querelle à tout le monde, ne saurait être excusable du mauvais coup porté sous l'empire de l'alcool.

L'imputabilité persiste donc pour les effets que l'on a pu et dû prévoir; car ces effets sont voulus, ou tout au moins, on les a permis sans avoir de grave raison de le faire.

L'ébriété est, par elle-même, exclusive d'imputabilité; mais étant voulue, elle est imputable avec ses effets et ses conséquences : l'acte commis, alors que la raison et la liberté étaient suspendues, n'est pas coupable; l'acte antécédent à la cessation du libre arbitre revêt le caractère de faute, parce qu'il a été commis avec conscience et liberté.

CHAPITRE VI.

FORMATION DU LIBRE ARBITRE.

L'éducation et la correction.

La liberté de l'homme n'est pas parfaite et absolue, elle ne peut s'exercer sans une continuelle et importante intervention de l'organisme, dont les opérations se développent d'après les lois fatales qui régissent la matière.

Pour que la liberté s'exerce avec toute la perfection possible, il faut donc que l'organisme soit soumis à l'empire de la volonté, en ces opérations qui établissent le contact entre l'action de la matière et celle de l'esprit.

C'est là que trouvent leur place l'éducation et la correction.

L'idéal à atteindre, c'est que les actions de l'homme ne s'exercent point sans la libre détermination de la volonté; c'est de maîtriser les entraînements de l'homme matériel, de ces actes *primo primi*, comme les appelle la philosophie ancienne, des actes quasi-réflexes, dirait la physiologie moderne, qui préviennent la décision du libre arbitre, et, souvent, l'entraînent à leur suite.

Pour réaliser, dans la mesure du possible, cet idéal, il y a deux choses à faire : diminuer l'excès de l'activité spontanée de l'organisme, et habituer l'homme à domi-

ner de l'effort de sa volonté, les impulsions irréfléchies, auxquelles il restera toujours et nécessairement sujet. D'une part, tremper l'organisme, lui donner cet équilibre qui enlève jusqu'à .un certain point les penchants vicieux; appeler, d'autre part, l'attention de l'intelligence sur tous les actes de l'homme, afin de permettre l'exercice de la liberté ; voilà le double rôle de l'éducation.

La correction est l'éducation d'un individu porté au mal. Sur celui-ci encore, il faudra employer les mêmes moyens, pour arriver à une fin identique, en partant d'une situation moins favorable. La correction, comme l'éducation, doit réaliser ce double « quæsitum » : former un organisme normal; donner, par l'habitude, à la volonté, un plein empire sur les mouvements des passions. (1)

La première partie de l'éducation, comme aussi de la réforme du sujet vicieux, est du ressort de l'hygiène et de la médecine. Son action portera principalement sur le système nerveux.

C'est là un élément de l'éducation trop peu compris peut-être ; — l'autre hélas! ne l'est guère mieux par bien des éducateurs !

Vous trouvez-vous, pour prendre l'exemple le plus fréquent, — l'exemple aussi dans lequel cette idée se présente avec le plus de force — vous trouvez-vous en présence d'un enfant atteint de ces vices qui le déshonorent et

(1) DESCURET. *Médecine des passions.*

l'avilissent ; ce ne sera pas, le plus souvent, par de simples exhortations, que vous pourrez le ramener au respect de lui-même. Il faudra commencer par diminuer les impulsions, violentes parfois, qui le portent au mal. La première chose à faire sera de le soumettre à un régime qui diminue les excitations génésiques désordonnées, qui le poussent aux actes les plus honteux.

Vous vous trouverez, le plus souvent, devant un organisme délabré, devant un système nerveux dont la faiblesse même provoque des manifestations morbides. Avant tout, il vous faudra reconstituer cet organisme malade, prescrire à l'enfant un régime qui rende à ce tempérament la vigueur, qui fera cesser les sollicitations impérieuses à des actes qui révoltent la nature.

C'est ce que Descuret a si bien nommé la *médecine des passions*.

La puissance de cette partie de l'éducation n'est certes pas illimitée, mais elle est immense.

Les médecins aliénistes qui comprennent leur mission, en font l'expérience la plus frappante sur les sujets les plus gravement atteints, sur les impulsifs les plus caractérisés ; et cette expérience certes est bien encourageante. Souvent ils arrivent, par un traitement bien conçu et prudemment pratiqué, à rendre à la vie morale ceux que les troubles organiques en avaient rendu presque totalement incapables.

Y a-t-il des sujets sur lesquels tous les efforts de l'art et de la science restent sans résultat ? — Question d'expérience. — Il y a des malades incurables ; il se peut qu'il y en ait que l'on ne puisse guérir de ces

tristes maladies que l'on appelle la folie morale, la folie impulsive, sous leurs formes nombreuses et variées. L'impulsion à un degré moins excessif pourra résister également aux remèdes et au régime. Mais dans la plupart des cas, un régime sagement prescrit, et suivi pendant un temps plus ou moins long, a raison de ces désordres du système nerveux.

* * *

L'éducation et la correction ne peuvent toutefois s'arrêter là. Elles doivent trouver dans l'action médicale et hygiénique une aide puissante; mais jamais ce ne sera la partie la plus importante de la formation de l'être moral.

Le crime, le délit, l'acte immoral sont le fait de la volonté s'attachant à ce qui viole une loi; ce sont des actes de la liberté : c'est l'exercice de la liberté qu'il faut avoir en vue avant tout, dans l'éducation et la correction.

Cette partie de l'éducation poursuit un but que caractérise adéquatement cette expression si fréquente dans le langage humain : il faut amener le sujet à avoir « de l'empire sur lui-même ». Il faut l'amener à n'agir que d'après l'ordre de sa raison, jamais d'après l'impulsion des désirs et des concupiscences.

Il faut, à cet effet, que l'homme sache résister aux entraînements : il doit savoir *se vaincre*. Pour apprendre à se vaincre, il faut commencer par le faire; toujours le vieil adage : « fabricando fabri fimus »; il faut renoncer à la satisfaction de ses penchants, il faut rejeter ce qui plaît, embrasser ce qui est pénible.

Ce travail peut influer considérablement d'ailleurs, sur le physique même, et modifier notablement les constitutions. Combien est grande, par contre, l'influence délétère d'une éducation trop molle, sur des tempéraments passionnés. On n'apprend plus à vouloir! parce qu'on aime trop à jouir, qu'on s'étudie trop peu à se vaincre. Sous l'influence néfaste de cet entraînement toujours accepté, toujours recherché, de ce qui plaît, de ce qui flatte les passions et les sens, les organismes eux-mêmes s'affaiblissent. A la première génération ce sont « les nerfs »; à la seconde, c'est la névrose, c'est l'hystérie; c'est la folie morale, l'impulsion morbide. L'éducation, qui devrait corriger ce qu'il y a de vicieux dans l'organisme, dans l'action du système nerveux, l'éducation laisse aller l'enfant à ses penchants, parce que l'éducateur trouve trop dur de lui apprendre, par l'exemple et le précepte, à se vaincre, à dompter ses passions. Que de parents sont ainsi responsables des névroses qui ravagent les générations dont ils sont les auteurs!

Apprendre à l'enfant à se dominer, à se vaincre, à suivre la raison seule, et non les désirs, les caprices; voilà ce que doit faire l'éducateur. Pour obtenir ce résultat, qu'il habitue l'enfant, par la pratique, au renoncement, à la mortification des désirs trop vivaces, que l'on trouve toujours d'un côté ou de l'autre dans tous les tempéraments.

C'est le propre de l'homme, d'agir d'après la connaissance rationnelle des objets et des tendances. L'idéal de la vie humaine est de ne faire que des actes de cette

nature, guidés par les jugements de l'intelligence connaissant sa fin et les moyens d'y parvenir. L'idéal de l'éducation, c'est de réaliser, dans l'enfant ou dans l'homme, cet idéal de la vie humaine. Aider le sujet à y parvenir, ou tout au moins à s'en rapprocher de plus en plus, c'est toute l'éducation.

L'éducateur s'attachera donc, avant tout, à mettre devant les yeux de son pupille la fin à laquelle il doit tendre : il lui fera comprendre combien la vertu grandit l'homme et l'ennoblit; il lui fera voir quel bonheur elle apporte. Il lui exposera les châtiments qui viennent punir la violation de la morale, déjà en cette vie; les désordres physiques que provoque le vice, l'abaissement dans lequel le crime plonge l'homme; combien il le dégrade; comment, dans toute la force du terme, il le fait déchoir de la dignité humaine, puisqu'il est l'abandon de la manière d'agir propre à l'homme.

Mais surtout il lui fera comprendre combien est stricte l'obligation de la loi morale, imposée à l'homme par un Dieu infiniment grand, juste et puissant, par un Dieu qui tient l'homme en sa main, et le menace de châtier la révolte par des peines sévères. Il inspirera le respect pour ce Dieu, la soumission à sa volonté, partout où elle se manifeste.

L'éducation trouvera ici un obstacle à surmonter : la peur de la vérité, la peur de voir trop clairement l'obligation, la peur de devoir abandonner les vices aimés. L'éducateur soutiendra le courage de l'enfant ou de l'homme vicieux confié à son action moralisatrice; il l'encouragera, en faisant briller à ses yeux toute la joie, tout le bonheur

de la vertu. Il fera appel à la dignité humaine, toujours vivante à un degré quelconque, au fond des natures les plus viciées; il fera comprendre par une affirmation calme et confiante, par des exemples choisis avec sagacité, que la lutte contre le vice n'est point aussi rude qu'elle peut paraître à première vue; il fera voir à côté du labeur de la lutte, la satisfaction de la conscience, le sentiment ineffable du devoir accompli (1).

L'enfant a compris la dignité de la vie morale, le courage est revenu dans son cœur, il a entrepris la lutte. C'est alors que viendra l'énervante sensation de sa faiblesse; les rechutes ébranleront la bonne volonté; trop souvent il sera tenté d'abandonner la partie, et de se replonger dans l'indolent repos du vice.

L'éducateur doit encore être là; faire comprendre que la rechute n'a rien qui doive décourager, qu'un

---

(1) Cette méthode, la seule qui puisse donner à l'enfant l'idée et le respect du *devoir*, est le contrepied absolu de la méthode enseignée par Spencer dans son *Education*, un livre d'autant plus dangereux qu'il donne des aperçus admirables sur plusieurs côtés de l'éducation, surtout sur la formation de l'intelligence. La base de son système d'éducation morale est radicalement fausse et pernicieuse. Faire voir à l'enfant qu'une action lui est utile ou nuisible, c'est tout pour Spencer, en matière d'éducation morale. Le grand avantage qu'il voit à ce système, c'est de ne pas mettre l'éducateur dans la nécessité de punir, l'événement se chargeant d'infliger la peine. Le danger de devoir punir n'est pas sérieux, à condition que l'on fasse voir à l'enfant, plus prompt qu'on ne le pense parfois, à saisir les nuances, que l'on ne cherche point dans la punition la satisfaction d'une impatience ou d'un agacement, mais le respect de la loi et du devoir. Par l'exemple et le précepte, il faut faire entrer dans son intelligence et son cœur l'idée et l'amour *du bien* : non pas de *l'utilité* propre. — Voir SPENCER, *De l'Education*, ch. III de l'Education morale.

travail constant diminuera les impulsions mauvaises; que, chaque jour, la bataille sera moins rude. Il fera renaître dans l'esprit du pauvre découragé les fortifiantes visions d'une vie pure; il fera revenir à l'esprit les menaces salutaires du châtiment; les exemples feront revivre dans l'âme la confiance et l'énergie.

Mais un secours plus puissant est offert à celui qui veut lutter contre le vice. Ce Dieu qui lui impose la loi, veille aussi sur l'homme de bonne volonté; toujours il est prêt à l'assister et le soutenir dans la lutte. La prière doit obtenir cette aide du Créateur. La prière sera le soutien le plus rassurant, l'appui le plus solide. On ne manquera par de la recommander à celui qui combat.

Instruire et encourager: voilà l'action moralisatrice de l'éducation; développer dans l'intelligence les idées grandes et élevées, appeler sur ces idées l'attention constante; exhorter à conformer l'action à la raison, faire sentir à la volonté trop faible cet appui moral, si mystérieux mais si puissant, que l'on appelle l'encouragement.

L'éducateur poussera plus loin sa prévoyance : il évitera à celui qu'il dirige, les occasions de rechute, il lui évitera tout ce qui peut faire naître ou rappeler en son esprit les idées mauvaises, qui seraient un entraînement nouveau au vice et au crime.

Ainsi se produira l'habitude du bien, l'habitude, comme nous disions plus haut, de n'avoir qu'un seul mobile de ses actions : la raison. Les impulsions du vice cesseront alors d'avoir une action puissante sur la volonté, la raison les dominera de toute sa hauteur,

l'homme sera ramené dans la sphère normale de son activité.

Certes l'action éducatrice n'est point toute puissante; si même elle est parvenue à son but, l'homme n'est point impeccable : la liberté est toujours là, qui choisit entre le bien et le mal.

LIVRE III.

CONSÉQUENCE DE LA MORALE ET DU DROIT.

Responsabilité.

Il faut, pour rendre un compte adéquat de la morale et du droit, outre les *éléments objectif* et *subjectif*, en examiner la conséquence immédiate : la *responsabilité.*

Quelle est l'idée de la responsabilité? Cette idée a-t-elle un correspondant objectif? quel est-il? quelles en sont les bases? Voilà un nouvel objet de recherches.

CHAPITRE I.

L'IDÉE DE LA RESPONSABILITÉ.

Qu'entend-on par *responsabilité?*

Souvent on confond cette notion avec celle de l'imputabilité. On entend dire chaque jour : « cet homme n'est pas responsable de ses actes », alors que l'on veut exprimer seulement que l'on ne retrouve point en lui ces données, que nous avons montrées être constitutives de l'imputabilité.

Ces deux idées, toutefois, sont distinctes.

L'imputabilité comporte seulement cette attribution

de l'acte à son auteur, qui fait dire que cet acte est *sien*, cette plénitude de causalité, par laquelle la bonté ou la malice de l'acte peuvent être attribuées à l'agent, comme à la cause déterminante.

La responsabilité dit quelque chose de plus que l'imputabilité. On est responsable *devant quelqu'un;* ce qui ajoute une *relation à autrui;* à quelqu'un qui a un pouvoir, non seulement d'appréciation théorique, ce qui est loisible à tout être raisonnable, mais un pouvoir comportant une conséquence pratique.

Enlevez cette relation, il reste toujours vrai que l'acte est *imputable* à bien ou à mal; il ne sera plus vrai que l'auteur en soit *responsable*.

Il ne faut pas, peut-être, condamner absolument l'usage que l'on fait souvent du terme « responsable », pour signifier la simple imputabilité. Ces deux choses sont intimement connexes, et l'une ne peut se trouver sans l'autre.

Toutefois il existe une différence réelle entre ces notions. Responsabilité dit plus qu'imputabilité : elle est conséquente à celle-ci.

Un homme a fait une action héroïque, on se dit aussitôt : il a mérité une récompense. Un autre a commis un crime, on n'hésite pas à le proclamer digne d'un châtiment. La récompense ne se conçoit pas seulement comme un encouragement; c'est un hommage à l'action vertueuse, c'est la reconnaissance d'un *mérite*. La peine n'est pas, dans l'esprit des hommes, un simple moyen d'empêcher le retour de l'action mauvaise; c'est encore une *punition*, c'est un *châtiment*, une *expiation*, répondant au *démérite*.

Si l'on considère, non plus la violation de la morale, mais celle du droit, on arrive à des notions semblables. Celui qui a méconnu un droit, doit une réparation. Ce n'est plus, à proprement parler, une peine ; c'est une *restitutio in integrum*. Mais cette obligation de restituer n'est pas celle d'un simple débiteur envers son créancier ; elle implique la *réparation d'une faute*.

Ce n'est point le lieu de discuter la valeur de ces idées, il faut, pour le moment, constater qu'elles se retrouvent dans l'esprit des hommes, universelles, indélébiles, et se rendre compte de ce qu'elles comprennent.

L'idée de la responsabilté contient incontestablement la notion du mérite et du démérite. Or, le mérite et le démérite se posent comme une relation à une volonté douée d'un pouvoir sur le sujet du mérite ou du démérite.

La responsabilité se conçoit donc comme le fait de devoir à un autre un compte de ses actions, de leur correspondance avec un ordre qu'elles devaient respecter. Le respect se traduira en mérite devant celui qui préside à l'ordre ; la violation deviendra un démérite.

Au chef de l'ordre moral, on doit compte de l'observance de ses dispositions ; au sujet du droit, on doit compte du respect de ce qui lui appartient.

Voilà la notion commune de la responsabilité : compte à rendre, mérite et démérite devant le chef de l'ordre moral, ou devant le sujet du droit.

Il faut montrer maintenant quelle réalité correspond à ces notions.

CHAPITRE II.

NATURE ET SOURCE DE LA RESPONSABILITÉ.

Tant la morale que le droit nous ont apparu comme *l'ordre*, la disposition de moyens à fins, s'imposant à la volonté humaine. L'homme doit tendre à sa fin; il faut que les volontés humaines, dans leur tendance à leur destinée, ne se mettent point en opposition les unes avec les autres, mais qu'elles s'entr'aident.

De là la morale et le droit, qui s'imposent à la volonté, et s'établissent comme nécessaires.

Cette nécessité, toutefois, on ne peut la comprendre ainsi que l'a comprise Kant, comme ayant sa source dans l'homme lui-même. Celui-ci ne peut s'imposer la règle obligatoire de ses actions. S'il *doit* agir conformément à la morale, c'est qu'une volonté dont il dépend par essence, *le lui impose*. S'il *doit* respecter les droits de son prochain, encore une fois, c'est qu'il est tenu au respect de la liberté, de la volonté de son semblable.

Cette nécessité est donc objective et indépendante de la volonté humaine.

Respecter l'ordre, c'est se soumettre à celui qui l'a établi; c'est ne regarder point à soi-même, pour agir par respect pour la volonté d'un autre; c'est se donner en quelque sorte soi-même. En retour, celui à qui l'on a

donné son activité, sa liberté, donnera un élément de bonheur : c'est la *récompense*.

Si l'ordre nécessaire, qui s'impose à la volonté, vient à être violé, cette nécessité prendra un caractère nouveau : *l'ordre doit être réparé*.

Car la violation d'un ordre n'en détruit point la nécessité objective. Si l'on s'en est éloigné, il faut y retourner; si on l'a violé, il faut le rétablir.

Une volonté avait le pouvoir d'exiger l'observation de l'ordre; cette volonté encore a le droit d'exiger la restitution de l'ordre violé. Celui qui devait le respecter, le devait parce que cette volonté le lui imposait. S'il a violé les dispositions de cette volonté, c'est elle qui lui imposera la *réparation*.

Toutefois, un trouble quelconque n'engendre pas pour tous la nécessité de la réparation. Celui-là seul y est tenu, qui est cause du désordre.

Le propriétaire d'une maison laisse, par sa négligence, le feu d'un foyer se communiquer aux tapis de son appartement; sa maison et celle de son voisin sont détruites; il est cause du dommage, il a, par sa négligence, empêché son voisin de jouir de ce qui lui appartenait; cause du sinistre, il doit réparer les dégâts.

La foudre tombe sur une maison, y détermine un incendie; l'incendie se propage aux habitations voisines. Il y a force majeure; le propriétaire de la maison foudroyée ne peut être tenu responsable des dégâts, puisqu'il n'a pas dépendu de lui d'éviter le sinistre.

Il ne peut y avoir de responsabilité sans *imputabilité*, sans *faute*. On est responsable de ce que l'on

peut, à son gré, permettre ou empêcher. La force irrésistible, la nécessité, enlèvent la responsabilité, parce qu'elles enlèvent l'imputabilité.

L'ordre reconnu et observé est cause que le chef de cet ordre confère un bien en conséquence de la reconnaissance de l'ordre. Un ordre nécessaire, violé volontairement, exige que celui qui l'a troublé y soit ramené. Celui qui peut exiger le respect de l'ordre peut en exiger la restauration.

Voilà la base de la responsabilité.

Mais l'ordre qui s'impose à la volonté est double : nous l'avons exposé dans la première partie de cet ouvrage, et nous venons de le rappeler : ordre de la morale, ordre du droit.

De là manifestement deux genres de responsabilité radicalement différents :

Responsabilité correspondante à l'obligation morale : elle s'établit devant celui qui a autorité pour imposer à l'homme sa ligne de conduite.

Responsabilité correspondante au droit : elle s'établit devant le sujet du droit.

Art. I. — Responsabilité morale.

A la tête de l'ordre de la morale se trouve Dieu, qui en est essentiellement l'auteur, et, par conséquent, le gardien.

L'ordre est une disposition de moyens à fins : si donc il est observé, il faut que Dieu veille à ce que la fin soit atteinte en réalité. A lui de conférer à l'homme cette possession du Vrai et du Bien, à laquelle il a marché, en vivant conformément à sa nature, à ses relations, à sa destination. Si l'ordre est violé, à Dieu encore de donner à chacun ce qui lui revient d'après ses œuvres.

C'est ainsi que s'établissent *la récompense* et *la peine*. La récompense, conséquente au respect de la volonté suprême et de ses dispositions ; la peine, conséquente à l'infraction de ces lois, à la violation de cette volonté. Nous insisterons surtout sur la nature et la base de la peine.

*
* *

Celui qui a agi contrairement aux lois de la morale, n'a pas quitté une route qu'il lui était loisible de suivre ou d'abandonner ; il a violé un ordre qu'il était tenu de respecter, un ordre qui *devait* être observé.

C'est là un désordre qui demande réparation ; parce que l'ordre doit être rétabli, s'il n'a point été respecté.

La réparation ne doit point être une « remise en état » *physique* et *matérielle* : elle est impossible. L'ordre violé est un ordre moral. La réparation doit être *morale*.

Elle sera ce que nous appellerions volontiers une *réaffirmation de l'ordre* (1).

Le châtiment n'est pas le fruit de la vengeance ou de la passion. Il est la réaction rationnelle de l'ordre contre le désordre, il est une manifestation de l'intelligence et de la volonté comprenant et voulant ce qui doit être.

Cette réaction de l'ordre qui doit subsister, contre le désordre qui l'a troublé, se manifeste d'abord dans l'homme lui-même, dans son individualité. C'est le remords, la réprobation intellectuelle du désordre, c'est le trouble et l'angoisse inséparables de cette condamnation prononcée par la conscience.

Mais la réaction de l'ordre contre le désordre ne s'arrête pas là.

Non seulement l'intelligence, la conscience du coupable affirme, au dedans de lui, que l'ordre devait être respecté, que le désordre est un mal; — l'ordre lui-même, personnifié en quelque sorte dans celui qui l'a voulu et établi, réagit contre le désordre, et se réaffirme par la peine (2).

La peine sera donc une réaffirmation de l'ordre, une réaction de l'ordre contre le désordre.

C'est l'essence du châtiment.

*
* *

(1) Hegel appelle la peine une *réaffirmation du droit*. Son point de vue est trop restreint, à moins que l'on ne comprenne dans le droit le pouvoir de Dieu de prescrire à l'homme sa ligne de conduite.

(2) TAPARELLI. *Saggio teoretico di diritto naturale*. Prato. Giachetti 1883, p. 83.

Comment cette essence du châtiment se trouve-t-elle réalisée par une souffrance infligée à celui qui a mal agi? — Comment *la peine,* dans son infliction concrète et matérielle, réalise-t-elle *la réaffirmation de l'ordre?*

Nous ne prétendons point que cette question soit facile. Elle est de celles auxquelles le bon sens humain donne aisément une réponse fondée sur l'analyse des éléments de convenance, de nécessité sociale, sur l'harmonie générale, qui la suppose. Il en est de cette question comme de tant d'autres, tant de préceptes de morale naturelle, par exemple, auxquelles l'esprit humain donne naturellement une solution déterminée, sous cette forme qui paraît peu philosophique, et qui, cependant, est très-profonde : « il faut que ce soit, sinon plus rien ne s'explique. »

Mais s'il faut donner une réponse appuyée d'arguments simples et nets, s'il s'agit d'analyser ce jugement naturel que l'on a appelé le *sens commun*, il faut une étude profonde et hérissée de difficultés.

Aussitôt que l'on essaie cette analyse, les discussions surgissent. On s'accorde sur la conclusion, on discute les arguments.

Mais cet accord sur la conclusion ne fait-il pas voir que la divergence se produit bien plus sur les moyens que sur le fond? qu'il y a là une vérité, que tout le monde aperçoit dans la pénombre, mais sans se rendre un compte exact des éléments qui influent puissamment sur l'esprit. La vérité doit y être, sinon l'accord de tant d'intelligences serait inexplicable; mais la faiblesse de l'esprit

humain est cause que l'on ne s'en rend pas aisément un compte réflexe.

L'ordre consiste dans la juste proportion des choses, surtout dans la proportion des moyens aux fins. L'ordre dans les actes humains consiste, lui aussi, dans la proportion de ces actes à leur fin, dans la soumission de la volonté à la volonté de celui qui a créé le monde, et assigné à chaque être une destination, qui se confond avec le bonheur. Arriver au bonheur par des moyens en harmonie avec la nature de l'homme, avec ses relations aux autres hommes et à son Créateur, c'est l'ordre. Vouloir augmenter son bonheur, chercher une satisfaction par des moyens qui lèsent les lois de la conduite et la volonté divine, préférer sa jouissance à ce que la loi prescrit, opposer sa volonté à la volonté créatrice, c'est le désordre dans sa réalité concrète.

Mais, me dira-t-on, voilà un criminel : il a satisfait sa passion ; aujourd'hui le remords l'accable, il souffre de son acte, bien plus qu'il n'en a joui.

Soit ; mais son action était une tendance déréglée : cet homme s'est efforcé, d'une façon illégitime, d'augmenter sa félicité. Que son acte n'ait point réalisé l'effet désiré, c'est chose parfaitement indépendante de l'acte lui-même, et qui n'en change nullement la nature. L'action de cet homme tendait à une augmentation indue de son bonheur. Son crime accompli a toujours été la satisfaction d'un désir, et une opposition à la volonté du Maître.

C'est là le désordre qui demande réparation ; non pas, nous le répétons, une réparation physique, mais une

réparation morale; non pas le retour matériel à l'état de choses antérieur, mais une affirmation de l'ordre méconnu.

La seule réparation morale possible, c'est que celui qui a troublé l'ordre, en lui opposant sa propre volonté et la satisfaction de ses passions, voie diminuer la somme de sa félicité; qu'ainsi l'ordre se trouve reconnu et réaffirmé, que la volonté rebelle soit humiliée, autant qu'elle s'est élevée. Il est donc rationnel que, comme le désordre s'est trouvé dans la recherche de son bonheur en dehors de l'harmonie générale, en dehors des rapports avec celui qui assigne à chaque chose sa fin, contre la volonté législatrice souveraine, ainsi la réparation se trouve dans une diminution du bonheur, qui vienne contrarier cette volonté, autant qu'elle s'est élevée elle-même contre la règle de ses actions. (1)

La fin immédiate et première de la peine est donc la réparation du désordre moral, essence de la faute, et, par conséquent, élément essentiel du crime.

Mais la peine doit réaliser encore la prévention du crime et, s'il est possible, la correction du coupable; la prévention s'obtient par l'intimidation, par la crainte d'une peine attachée à la violation de la loi, c'est l'effet

---

(1) S. Thomas I. LXIV. 3. « Oportet dicere quodin eis sit dolor; et præcipue quia de ratione pœnæ est quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur ». Dans plusieurs autres passages S. Thomas enseigne qu'il est de l'essence de la peine d'être opposée à la volonté : la peine consiste, en effet, dans une répression de la volonté rebelle à l'ordre.

propre de la peine comminée. La peine appliquée tendra, à la correction. Il faut que le législateur en tienne compte dans le choix et la détermination des peines.

Imposer la réparation, c'est le pouvoir de celui à qui il appartient de veiller à l'observation de l'ordre; c'est, avant tout et par essence, le pouvoir de Dieu. Si toutefois il se trouve quelqu'autre être à qui soit confiée la garde de l'ordre moral, dans quelqu'une de ses parties, ou sous quelque point de vue particulier, il aura, lui aussi, le pouvoir de punir, renfermé dans les mêmes limites que son pouvoir de sauvegarde de la morale. C'est pourquoi le père, l'éducateur, auront ce droit; mais un droit limité, en rapport avec leur place dans l'harmonie du monde. Nous verrons aussi, plus loin, que, de ce chef, la société possède le même droit, dans certaines limites.

ART. II. — RESPONSABILITÉ JURIDIQUE.

Nous avons exposé l'origine et la nature de la responsabilité morale.

Nous avons vu qu'elle dérive de la position de l'homme devant un pouvoir à qui il appartient d'exiger l'observation de l'ordre moral.

Dans l'ordre du droit également, il est un pouvoir d'exiger la conformité à l'ordre; mais, si l'on considère précisément le droit en lui-même, ce pouvoir se présente d'une manière bien différente de celle que nous avons reconnue dans la morale.

Le chef de l'ordre moral possède un pouvoir direct sur la volonté de l'homme, il peut lui assigner sa ligne de conduite, et exiger qu'il s'y conforme.

Le sujet d'un droit n'a pas de pouvoir direct sur la volonté d'autrui; son pouvoir porte sur une chose, sur l'objet du droit. Il peut jouir de la chose sans qu'un autre vienne le troubler, ou bien encore, il peut l'acquérir, parfois il peut exiger qu'elle lui soit prestée.

Son pouvoir porte directement sur la chose : il peut exiger le respect de son droit.

De là le caractère spécial de la responsabilité juridique.

Comme la responsabilité morale, elle a sa source dans l'inviolabilité d'un ordre; non de l'ordre moral, mais de l'ordre juridique.

Comme dans la responsabilité morale nous nous sommes attachés surtout à faire voir la nature de la peine, ainsi, dans la responsabilité juridique, nous exa-

minerons particulièrement la conséquence de la violation du droit.

L'action injuste trouble l'exercice d'un droit. Il en résulte la nécessité d'une réparation ; mais comme le trouble est autre, autre sera la réparation.

Le sujet du droit avait un pouvoir inviolable sur un objet. Ce pouvoir a été troublé ; le sujet du droit peut exiger réparation. Il n'a pas à demander la réintégration de l'ordre moral, mais seulement que le tort qui lui a été fait, soit compensé.

C'est la *restitution*.

La responsabilité juridique ne s'établit donc pas devant le chef de l'ordre moral, mais devant le sujet du droit. C'est lui qui a le pouvoir d'exiger réparation, parce qu'il avait le pouvoir d'exiger le respect ou la prestation.

La dette s'établit de personne à personne, bien que la société, nous le verrons, ait mission de prêter son assistance à celui dont le droit a été violé.

La responsabilité juridique ne naît donc pas des lois de la société, mais de l'inviolabilité du droit des particuliers.

M. Sainctelette (1) voit dans la responsabilité une affaire d'ordre public, dans la garantie « qui a pour but d'assurer le respect des contrats » une affaire d'ordre privé.

Nous ne saurions partager cette manière de voir.

Un homme tire sur un autre un coup de revolver, et

---

(1) SAINCTELETTE. *De la responsabilité et de la garantie*. Bruxelles. Bruylant-Christophe, 1884, p. 15.

lui brise le bras. Indépendamment de toute loi positive édictée par la société, la victime a droit à réparation, bien que jamais, entre elle et l'agresseur, n'ait été passé le contrat de ne point se casser les membres, ni aucun autre pacte. La pensée de M. Sainctelette provient de ce qu'il ne reconnaît d'autre source de droit que les lois de la société et le contrat. Il oublie que la nature même de l'homme lui donne des droits.

La responsabilité juridique est l'obligation de réparer l'ordre du droit lorsqu'on l'a violé. Comme les droits appartiennent aux particuliers, ainsi la responsabilité se pose comme une dette envers eux.

De la nature de la responsabilité juridique résulte une extension qu'elle prend : non seulement elle porte sur les actions humaines lésives du droit, elle s'étend aux lésions provenant de tout agent qui se trouve sous le domaine de l'homme.

Quelqu'un se trouve propriétaire d'un animal, d'une machine; c'est à lui qu'incombe la surveillance de ces choses. Viennent-elles à causer un dommage, à léser le droit de quelqu'un, le maître en est responsable, dans la mesure de sa négligence à empêcher le dommage (1).

(1) SAINCTELETTE. *De la responsabilité et de la garantie.* — HERMANN DE BAETS. *La responsabilité du fait des animaux et des choses.* Bruxelles. Larcier 1889.

ART. III. — RESPONSABILITÉ DEVANT LA SOCIÉTÉ.

D'après ce que nous avons vu jusqu'ici, il est manifeste que l'homme est responsable devant Dieu de ses actes, en tant qu'ils sont sujets à moralité; qu'il en est d'autre part responsable devant ceux qui ont des droits à son égard.

Une question plus délicate se présente : *la responsabilité devant la société*.

Pour résoudre cette question, il est indispensable de se rendre compte, d'abord, de la fin de la société elle-même.

Comme pour tout être, ainsi pour la société, de sa nature et de sa fin dépendent ses pouvoirs, ses droits et ses devoirs.

La société n'a, et ne peut avoir d'autre mission, que celle de faire régner l'ordre social. En cet ordre se résume toute la société, elle ne peut avoir d'attributions qui n'en dérivent.

Mais encore cet ordre comprend-il des éléments complexes.

La société est une réunion d'hommes, c'est-à-dire d'êtres intelligents, libres, moraux; l'ordre social doit avoir pour but d'aider l'homme à vivre de sa vie propre, non seulement de sa vie animale, mais de sa vie intellectuelle et morale. De même que cette vie intellectuelle et morale, dans l'individu, domine et pénètre toute l'activité de celui-ci, de même, dans la société, l'ordre moral et intellectuel ne peut être séparé de l'ordre matériel.

La société n'a pas seulement pour fin d'être elle-même dans l'ordre, mais *de maintenir l'ordre dans les opérations individuelles extérieures;* en tant qu'elles affectent les rapports sociaux. *Elle doit empêcher que l'action individuelle s'oppose à la morale publique, aux droits des individus ou aux droits de la société elle-même.*

Ce n'est pas tout pour la société d'assurer un ordre social quelconque. Il faut que cet ordre social soit digne de l'homme, rationnel, moral.

La société a pour mission de sauvegarder cet ordre : de le faire régner dans la vie sociale, de le réparer, dans la mesure du possible, si jamais il se trouve rompu.

Voilà donc les devoirs et les pouvoirs de la société : ce qui est de nature à faire naître ou à rétablir l'ordre social, c'est-à-dire la coordination des activités individuelles, est de la compétence de la société.

* * *

Or cet ordre social est sujet à de nombreuses et diverses perturbations.

Les cataclysmes de la nature matérielle, les désastres de l'agriculture, du commerce, de l'industrie, les maladies contagieuses, viennent troubler l'ordre social; non pas l'ordre supérieur exigé par la nature morale de l'homme, mais l'harmonie des choses nécessaires à la vie et à sa conservation.

L'activité humaine, elle aussi, peut jeter le trouble dans l'ensemble de la vie des hommes.

Cette activité peut être anormale par une perturba-

tion physique de l'organisme humain. La folie sous toutes ses formes vient menacer la paix de la société. Ce trouble reste toujours dans l'ordre de la prospérité matérielle, l'ordre moral n'est point violé.

Mais il est un autre désordre des opérations de l'homme, non plus résultant du trouble de ses organes, mais causé par l'abus qu'il fait librement de ses facultés : c'est le crime.

Cette fois le désordre est plus profond ; non seulement l'harmonie physique de la convivance est rompue, non seulement les activités humaines, dans l'ordre matériel, se mettent en désaccord ; l'ordre moral lui-même est violé.

Or cet ordre moral, en tant qu'il rentre dans l'harmonie générale de la société humaine, est de la compétence de celle-ci. La société a le droit et le devoir de travailler à ce que l'activité sociale, et l'activité de l'individu dans la société, soient en accord avec la morale.

Certes l'ordre moral en lui-même n'est point du domaine de la société. Elle n'a point à s'ingérer dans la conduite privée des hommes, et dans la correspondance de cette conduite avec la fin de l'individu.

Mais pour autant que cette conduite se manifeste au dehors, et devient un élément de la vie sociale, la société doit travailler à ce que sa vie propre, aussi bien que la vie de ses membres, soit conforme à l'idéal qu'elle doit réaliser : elle doit, dans la sphère de son activité, aider l'homme à parvenir à sa fin. La vie sociale, la vie de l'homme dans la société, doit être morale. La société doit veiller à ce qu'elle le soit.

Elle le doit par des moyens préventifs du crime, personne ne le conteste; mais elle le doit encore en rétablissant, si elle le peut, l'ordre moral violé.

Elle n'a pas, elle ne peut avoir le pouvoir de rétablir l'ordre moral absolu. Elle se meut dans une sphère plus restreinte; toute sa mission se résume dans l'ordre social. Mais, un des éléments de l'ordre social, c'est la moralité.

Cette moralité peut être violée. La société peut-elle réparer ce désordre?

Tous les criminalistes, jusqu'à la naissance de l'école qui s'appelle elle-même l'école nouvelle, ont été unanimes à le proclamer.

Quelle peut être la raison de ce sentiment général?

Certes la société ne peut faire qu'un désordre qui s'est produit, n'ait point existé (1); mais elle peut imposer au coupable une expiation, une peine, — qui sera cette réaffirmation de l'ordre moral, dont nous parlions ailleurs, — comme réintégration, non de l'ordre moral absolu, mais de l'ordre moral extérieur, social.

De ce chef s'établit la responsabilité morale devant la société.

***

Nous avons reconnu, à côté de la responsabilité morale, une responsabilité juridique, correspondante au droit, comme la première correspond à la moralité.

---

(1) « Non può disaccadutificare l'accaduto », comme dit M. Ribera. *L'imputabilità*. Roma. Vercellini, 1887.

Elle rentre également dans le domaine de la société, car celle-ci a encore mission de veiller au respect des droits des citoyens.

La sociéte est la gardienne des droits, comme elle est la gardienne de la morale dans la vie extérieure et sociale de ses membres.

Le droit d'un citoyen est-il violé, la société doit prendre sa cause en main, et mettre à sa disposition la force publique, pour lui permettre de poursuivre la réintégration du droit méconnu.

Si l'on reconnaissait à chaque individu le pouvoir de défendre ses droits de son initiative privée, la société offrirait le spectacle d'un désordre perpétuel, de luttes sans fin, ce serait le règne de la *vendetta* érigée en principe.

La défense des droits doit être remise entre les mains d'un pouvoir assez fort pour exercer la coaction, sans que la lutte prenne le caractère violent, résultat fatal de la faiblesse même de l'homme isolé; assez impartial pour que la passion ne le jette pas dans l'injustice et l'arbitraire. Le pouvoir social doit remplir cette mission.

Sauvegarde de la moralité dans la vie sociale, protection des droits des citoyens, voilà le double fondement de la responsabilité devant la société.

Elle tient, on le voit, des deux espèces de responsabilité que nous avons établies, responsabilité morale et juridique.

CHAPITRE III.

LES IRRESPONSABLES DEVANT LA SOCIÉTÉ.

La responsabilité est une conséquence de l'imputabilité.

La pleine imputabilité, la liberté parfaite dans l'accomplissement d'une action entièrement consciente, causera une pleine responsabilité. Celle-ci, à l'extrême opposé, est anéantie par l'absence de liberté et de conscience (1).

Entre ces deux extrêmes, il est une échelle d'un nombre indéfini de degrés.

Tous les éléments que nous avons trouvé être des atténuants de l'imputabilité, diminuent aussi la responsabilité, en droit comme en morale.

On ne peut demander réparation du désordre qu'à celui qui en est la cause, la cause déterminante. Celui-là seul doit répondre d'une action, qui l'a choisie, accomplie librement.

Celui qui tient en main la revendication, doit considérer ces éléments, il ne demandera pas que le fou, que l'enfant, donnent réparation, puisque le désordre moral

---

(1) Voir Liv. II ch. V. *Les atténuations de l'Imputabilité.*

ou la lésion du droit n'ont point dépendu de leur volonté libre.

Cette doctrine fait pousser des cris de détresse à quelques criminalistes, surtout aux partisans des théories anthropologiques et psychiatriques, que nous étudierons *ex professo* dans le chapitre suivant.

C'est la ruine de la pénalité, disent-ils, c'est la perte de la vie sociale. Il est des êtres déchus, chez qui les tendances criminelles dominent de telle manière, qu'ils sont voués irrévocablement, fatalement, au crime. Ils constituent un danger grave et permanent pour la société, qu'ils menacent sans cesse; et c'est précisément contre ces malheureux que la société restera sans défense. Elle ne peut punir, selon nous, que lorsqu'il y a liberté et conscience. Elle est sans action contre les irresponsables, contre les fous moraux, contre les criminels-nés.

En admettant l'ancienne théorie, disent les auteurs de l'école nouvelle, on arrive à renverser tout l'ordre de la pénalité : si l'on admet comme base du système pénal la théorie du libre arbitre, il faut acquitter les criminels les plus féroces, du moment que l'on prouve leur extrême brutalité naturelle, ou la toute-puissance de leurs impulsions criminelles. Si donc il est des hommes poussés violemment au crime, la pénalité aura sur eux d'autant moins de prise, que leurs instincts sont plus dépravés et plus violents. Si cette dépravation atteint le degré extrême, la société reste impuissante à contraindre ces natures mauvaises.

La répression agirait donc en un rapport tout-à-fait inverse à la méchanceté et à l'incorrigibilité des criminels.

Impossible d'y remédier, à moins qu'on ne déplace le critérium de la pénalité, en le reconduisant au principe de la nécessité sociale, et en abandonnant celui de la responsabilité de l'individu. Il est temps de proclamer que la science pénale n'a d'autre but que de trouver les moyens de défense sociale.

Ces idées, nous les trouvons chez les principaux représentants de la nouvelle école. M. Puglia, professeur à l'université de Messine, les expose méthodiquement dans ses *Prolegomeni allo studio del diritto repressivo* (1).

L'objection se formule donc : Le plus grand danger pour l'ordre social naît des irresponsables, de ces hommes qui sont poussés au crime par une force irrésistible.

---

(1) PUGLIA. *Prolegomeni allo studio del diritto repressivo*. Torino. Bocca, 1889. — « Attraverso le diverse idee che abbiano potuto servire di criterio al legislatore nel caratterizzare come delitto certe date azioni e nel comminarvi opportune pene, senza dubbio, idea prevalente fra tutte è stata quella della impossibilità di conservare l'ordine sociale senza l'inflizione dei castighi... Sempre nella pena si è visto uno dei mezzi necessari per rendere possibile la coesistenza dei diritti dei consociati e qundi la vita sociale.

Ed i sistemi filosofici poi hanno potentemente contribuito alla formazione di una scienza di diritto penale coll' emancipare il diritto penale dall' influenza religiosa, e piu tardi *anche da quella di una stretta moralità*... Spesso il criterio della quantità del danno prodotto dal reato, il criterio della maggiore o minore immoralità dell' atto, e molti altri criteri estranei alla ragione del punire hanno guidato i criminalisti... e ne han discapitato la giustizia e la sicurezza sociale.

Empio, infame, nemico del bene, è stato giudicato dal volgo il delinquente : perverso, nemico dell' ordine, malfattore per libera elezione, dai criminalisti e dai legislatori ; giudizi erronei tutti...

... Alle antiche teoriche sull' imputabilità, sul fondamento e sul fine della pena la scuola positiva ha sostituito della nuove teoriche di cosi palmare evidenza, che gli stessi criminalisti della scuola contraria hanno dovuto meditare sopra seriamente...

Or contre ceux-là la société reste sans pouvoir. Ils sont irresponsables, ils échappent à la peine.

La difficulté pourrait paraître sérieuse à celui qui n'aurait pas fait les réflexions que nous avons exposées plus haut.

Les irresponsables échappent au droit pénal, parfaitement; ils ne tombent point sous son action, qui doit rester dans les limites de la faute.

Mais la société a d'autres mesures à opposer aux dangers dont ils la menacent.

Elle ne peut les punir, car ils ne sont pas coupables; mais elle peut déployer contre eux tous les moyens que décrivent les partisans du système anthropologique.

Ceux-ci, toutefois, veulent voir, dans cet ensemble de mesures, le droit pénal; nous ne l'y voyons pas.

Il n'y a pas dans la société que la justice pénale.

Ainsi que le dit parfaitement M. Maus (1) : « A côté de l'action pénale, il y a d'autres ordres d'activité pour le pouvoir. Là encore il s'inspire de l'intérêt social, mais sous une forme différente de la justice réparatrice. Toujours, il le poursuit d'une manière parfaitement appropriée au but de ses efforts *spécialisés*. Ainsi, en somme, il procure à la société tous les avantages possibles, il répond à toutes les exigences du bien social par une série d'actions distinctes plus parfaites chacune dans sa sphère.

« Non seulement il doit punir, mais encore il doit protéger l'ordre social contre les irresponsables; il doit

---

(1) Maus. *De la justice pénale*. Bruxelles, Larcier. Paris, Alcan, 1891.

retirer les malades sociaux des endroits où ils sont un danger pour la société; il doit s'efforcer de les guérir pour les rendre au progrès social. Pour combattre le crime dans ses causes lointaines, il prendra toutes les mesures préventives que suggère l'intérêt de la société; il fera aussi largement que possible ce que nous appellerions volontiers l' « hygiène sociale ». »

La société ne reste donc nullement désarmée devant ceux qui échappent à la justice pénale. Elle ne peut punir le fou, l'irresponsable, mais elle peut l'empêcher de nuire; elle peut l'éloigner d'un milieu où il devient un danger pour les autres; elle peut user envers lui de tous les moyens nécessaires pour l'empêcher de nuire.

Le reproche que l'on nous fait, de désarmer la société dans les cas où il est le plus urgent qu'elle se protège, manque donc entièrement de base.

Elle ne peut punir les irresponsables, c'est manifeste. La peine correspond au désordre moral. Mais elle peut les empêcher de nuire. Elle peut, de même, protéger les droits de ses membres.

Elle ne peut employer contre les irresponsables les moyens coercitifs pour garantir le respect formel du droit, car le droit se pose devant des êtres raisonnables. On n'affirme pas son droit devant des choses ou des animaux; on ne l'affirme pas davantage devant les irresponsables. Mais la société peut empêcher le trouble que porteraient au bien-être social des actions qui s'attaqueraient à la vie, aux biens de ses membres.

Comme elle peut prévenir des inondations, ou l'attaque des fauves, ou combattre les causes d'épidémie, elle peut empêcher les irresponsables de nuire.

Ces malheureux ont perdu l'usage du libre arbitre; on ne les traitera donc pas en causes libres, mais en causes nécessaires.

L'action de la société sur les irresponsables ne sera pas la pénalité, elle sera l'action générale d'un gouvernement prudent et prévoyant.

Il faut que le pouvoir social prenne des mesures pour empêcher les désordres de cette nature. Il devra éloigner les irresponsables du milieu où ils pourraient nuire, les séquestrer.

Il poussera plus loin son action bienfaisante. Il ne laissera pas ces déshérités croupir dans leur abaissement et leur misère. Il travaillera à leur relèvement physique et moral.

Leur cabanon ne sera pas la cage de la bête féroce; ce sera la cellule de l'hospice.

Les chambres françaises sont saisies d'un projet de loi dans ce sens; en Angleterre, la législation y a pourvu déjà; en Belgique, Monsieur le Ministre de la Justice Lejeune a déposé, il y a quelque temps, un projet de loi tendant, entre autres, à l'établissement de *prisons-asiles*.

Il a rencontré des oppositions qui sont de nature à étonner. Le mot « *prison-asile* » semble à nombre de criminalistes un non-sens et une contradiction.

Nous ne défendons pas l'appellation. Qu'on en trouve une autre, qui désigne mieux la nature de l'institution. Le mot est de peu d'importance. Quant à la chose, nous ne pouvons, en principe, que nous en déclarer partisans.

Il est indéniable que les désordres physiques et biologiques, source de l'irresponsabilité, vont se multipliant d'une manière qui effraie. La chose est triste à constater, elle n'en est pas moins vraie; la névrose et la folie nous envahissent. On en pourra discuter les causes, le fait n'en est pas moins évident.

Quelle est la situation du magistrat, devant un inculpé dont l'irresponsabilité est établie ?

Faut-il le rejeter dans la vie sociale, exposer ainsi la société à de nouveaux dangers? Faut-il le colloquer dans un hospice du régime ordinaire? Qui ne voit le danger, trop clairement démontré par l'expérience, de mêler ces natures profondément perverties, à des aliénés non-criminels? Ce contact ne saurait être exempt de périls.

Mais la tendance des esprits à trouver partout des irresponsables, est déjà, malheureusement, trop grande. En lui cédant encore en ce point, ne court-on pas le risque de lui donner une force nouvelle?

Ce n'est pas d'après les dangers que s'établit la vérité d'une doctrine. On se trouve devant un fait : voici un irresponsable, un criminel d'instinct. On est dans l'alternative de commettre une injustice, en le condamnant comme un coupable, ou une imprudence, soit en le rejetant dans la société, soit en le colloquant dans un hospice de droit commun.

La lacune est évidente. Il faut des établissements spéciaux, spécialement organisés pour recevoir ces hôtes dangereux, pour travailler à les relever, à les rendre capables d'une vie humaine, libre, responsable.

La prudence des magistrats sera la garantie contre les excès.

Quant à la réalisation pratique de ce « desideratum », elle entraîne des difficultés multiples et variées. Faudra-t-il recevoir dans ces hospices tous les aliénés dangereux, au moins tous ceux qui montrent des tendances perverses? Nous ne le pensons pas. La dignité des familles pourrait s'en trouver gravement offensée.

Le contact de ces pervertis entre eux ne sera-t-il pas la cause d'une action mutuelle délétère? Ces établissements ne deviendront-ils pas les serres chaudes de la plus affreuse immoralité? ne produiront-ils pas l'effet contraire à celui que l'on doit chercher à obtenir : au lieu de guérir, n'achèvera-t-on pas de corrompre?

Le régime cellulaire pourrait sembler un préservatif à ces déplorables résultats. Mais l'impulsif que deviendra-t-il en cellule? La solitude est dure à porter pour l'homme sain d'esprit et droit de volonté. Pour le criminel, déjà, il faut bien des précautions, si l'on ne veut voir l'isolement produire l'hébétude, ou l'aigrissement du caractère. Ainsi que me le disait un détenu, le criminel ne trouve pas en lui-même les ressources qu'il faudrait, pour occuper sainement sa pensée pendant les heures interminables de la vie de cellule. Aussi se repaît-il bientôt des plus détestables pensées. La cellule pour le criminel d'instinct ne sera-t-elle pas la condamnation définitive, et l'obstacle insurmontable au retour des sentiments moraux?

Difficultés graves, que toutes celles-là, et qui pourront faire hésiter à mettre en pratique ce que la théorie démontre.

En principe, les prisons-asiles sont une nécessité. Puisse-t-on trouver bientôt la formule d'une réalisation prudente et sage de cette réforme nécessaire.

CHAPITRE IV.

L'ÉCOLE ANTHROPOLOGIQUE ET PSYCHIATRIQUE.

Depuis quelques années s'est levée une école, qui s'est donné pour mission de saper les anciennes bases du droit pénal, et de réédifier tout le système des peines sur des fondements nouveaux.

Les doctrines de cette école ne visent pas directement les fondements de la morale : elle envisage le droit de coaction de la société, et prétend le réformer.

C'est ce que fait observer M. Garofalo, dès les premières lignes de la préface à sa *Criminologie* (1).

« Ce livre n'a pas pour but de discuter encore une fois le problème abstrait, et peut-être insoluble, de la responsabilité morale individuelle. Il ne contiendra qu'un essai sur la pénalité coordonnée à une étude expérimentale du criminel, sans aucune généralisation des idées qui en découlent. Ce n'est qu'au point de vue de la science pénale, qu'on y soutiendra l'impossibilité de se servir du principe du libre arbitre, et la nécessité d'asseoir cette science sur une base différente et plus solide. »

Il n'en est pas moins manifeste que leurs théories détruisent les bases reconnues de la morale, aussi bien que celles de la répression sociale.

---

(1) Garofalo. *Criminologie*. Paris, Félix Alcan, 1888.

Leur donnée première, en effet, c'est la négation du libre arbitre. De là l'impossibilité radicale d'expliquer la faute, la culpabilité ; aussi finissent-ils, presque tous, par la rejeter comme une illusion, comme un préjugé de la « criminologie théologique ». C'est la négation d'un élément essentiel, fondamental de la morale.

« Etre responsable, punissable, coupable, aux yeux de presque tout le monde, c'est être libre » dit M. Tarde au deuxième Congrès d'anthropologie criminelle (1).

Aussi la négation du libre arbitre entraîne-t-elle, chez ceux de ses adhérents qui sont logiques, la négation de la faute, même de la possibilité de la faute. C'est la négation de la morale.

Il est donc important d'étudier les doctrines de cette école. Ses affirmations peuvent se grouper comme suit :

1° Le crime est l'effet d'une anomalie organique ou biologique, et du milieu social.

2° Le droit de répression se base *exclusivement* sur la défense sociale.

---

(1) *Actes du deuxième Congrès d'Anthropologie criminelle*, p. 346.

ART. I. — LE CRIME SELON L'ÉCOLE ANTHROPOLOGIQUE.

§ I. — *Conception anthropologique du crime.*

La première question à étudier, c'est la nature même du crime; de celle-ci, en effet, il faudra déduire la base de la répression.

Ecoutons M. Ferri, exposant les idées de l'école nouvelle au 2me Congrès d'anthropologie criminelle : (1)

« On ne saurait trop insister sur l'observation fondamentale, relative à la genèse naturelle du crime, que les adversaires de la sociologie criminelle ont trop souvent oubliée. C'est-à-dire que chaque crime n'est que la résultante du concours simultané et indivisible, soit des conditions biologiques (organiques et psychiques) du criminel, soit des conditions du milieu (physique et social) où il naît, vit et agit..... Il n'est pas exact, tant s'en faut, d'affirmer que l'école criminelle positiviste réduit le crime à un phénomène purement et exclusivement anthropologique; car, au contraire, cette école a toujours soutenu, dès ses débuts, que *le crime est l'effet des conditions anthropologiques, physiques et sociales, qui le déterminent avec une action simultanée et inséparable*. Et si ses recherches sur ces conditions biologiques ont été plus abondantes et plus apparentes, par leur nouveauté, cela ne contredit en rien cette conclusion fondamentale de la sociologie criminelle. »

---

(1) *Actes du deuxième congrès d'anthropologie criminelle*, p. 42.

Ces idées concordent, pour le fond, avec celles de M. Garofalo : (1)

« Puisque le crime consiste dans une action nuisible, qui viole le sentiment *moyen de pitié* ou *de probité*, le criminel ne pourra être *qu'un homme chez qui il y a absence, éclipse ou faiblesse de l'un ou de l'autre de ces sentiments.*

« Cela est évident, parce que, s'il avait possédé ces sentiments à un degré suffisant d'énergie, il n'aurait pu les violer, à moins que la violation ne soit qu'apparente, c'est-à-dire que le délit n'en soit pas réellement un. »

Il cite à l'appui de son opinion ces lignes de M. Ribot, qui mettent mieux en lumière les idées de l'auteur lui-même : « Il existe dans l'organisation mentale des lacunes comparables à la privation d'un membre ou d'une fonction physique (2). »

Quant à M. Lombroso, l'un des maîtres de l'école, tout son ouvrage sur l'homme criminel (3) a été écrit pour démontrer que le criminel est un monstre fatalement voué au crime, qu'il se distingue du reste de l'humanité par une série de caractères anatomiques, physionomiques et biologiques.

Nous n'insistons pas sur les divergences de détail qui distinguent ces auteurs.

Pour Lombroso, les anomalies du criminel sont un

---

(1) Garofalo. *La Criminologie*, p. 57.

(2) Ribot. *Leçon d'ouverture à la Sorbonne. Revue politique et littéraire*, n° 25, 19 décembre 1885.

(3) *L'Uomo delinquente*. Turin. Bocca.

phénomène d'atavisme; pour M. Sergi il faut en trouver la source « dans la vie *préhumaine,* dans l'animalité inférieure »; M. Ferri accepte l'idée de M. Tarde : à savoir que « le criminel est un monstre, et que, comme bien des monstres, il présente des traits de régression au passé de la race ou de l'espèce; mais il les combine bien différemment, et il faudrait se garder de juger nos ancêtres d'après cet échantillon. »

L'idée commune, c'est que le crime est le résultat d'anomalies organiques ou biologiques, combinées avec les influences extérieures : que ces anomalies soient atavisme, dégénérescence ou régression, l'idée, au fond, reste la même : le criminel est un homme physiquement anormal, incapable de s'adapter au milieu; le crime est le fruit des influences biologiques et sociales.

Les raisons sur lesquelles les auteurs de l'école anthropologique appuient leurs théories se trouvent surtout dans l'observation de la fréquence des récidives, dans la constatation de l'hérédité criminelle, dans l'étude des caractères anatomiques et physiologiques des délinquants.

« Qui a volé volera; qui a tué tuera. »

Les statistiques sont là pour établir la forte proportion des récidivistes parmi les délinquants. La plupart des criminels sont incorrigibles; à peine sont-ils sortis d'entre les mains de la justice, qu'on les voit retourner à leurs crimes. Il est rare qu'un criminel revienne sérieusement à une vie régulière.

Ce phénomène ne fait-il pas conclure à une prédisposition, qui entraîne le criminel dans la voie du mal? C'est

en vain qu'il lutte contre lui-même, ou plutôt la lutte lui est impossible. Une force irrésistible l'entraîne et le pousse. C'est l'explication naturelle du fait de la récidive si fréquente. Cet homme est organisé pour le crime, il ne peut échapper à lui-même, à ses dispositions, à ses penchants.

Un autre fait constaté, c'est la transmission du crime de génération en génération, alternant souvent avec la folie ou la névrose, passant parfois par dessus une génération, mais s'attachant, comme une tunique de Nessus, à une race dégénérée.

Cet argument semble plus fort encore que le premier. Quelle explication pourrait-on donner de ce fait évident, si non que le crime n'est que le fruit d'une constitution viciée, d'un organisme incapable de s'adapter convenablement au milieu dans lequel il doit agir.

Mais la preuve la plus forte que ces auteurs apportent à l'appui de leur thèse, c'est l'étude de l'organisme lui-même du criminel.

Celui-ci porte les marques physiques du désordre qui produit le crime; c'est le *type criminel.*

Le signalement du criminel, tel que le donne M. Lombroso, est des plus complexes. Le crâne, le cerveau, les tissus, le cœur, les vaisseaux, le foie; en général, le squelette, les viscères, tous les organes, le système pileux, lui donnent les éléments d'une description du type criminel; c'est la partie anatomique. La biologie lui fournit de nouvelles données : la fréquence du tatouage, les anomalies de la sensibilité, de l'activité réflexe, de la réaction vasale, les passions, les sentiments, etc.

M. Garofalo (1) n'admet cette idée qu'avec de notables restrictions : « hâtons nous de déclarer, dit-il, qu'il n'existe pas jusqu'à présent une anatomie du criminel. »

*
* *

Ce n'est pas la première fois que nous avons occasion de le remarquer; la réfutation d'un système doit tendre rarement, jamais peut-être, à montrer qu'il est faux entièrement.

Dans le système que nous étudions, il y a du vrai : c'est, tout d'abord, l'étude de l'étroite relation qui existe entre le physique et le moral dans l'homme, de la part de causalité du crime, qui revient à l'organisme et aux circonstances, aux influences extérieures.

Mais pour arriver à la connaissance de l'homme et de ses opérations, pour comprendre, entre autres, ce qu'est le crime, il faut étudier tout l'homme, tel qu'il se manifeste dans ses agissements extérieurs, il faut ne point se confiner dans un aspect unique : le faire, c'est se condamner à ne point comprendre l'objet de l'étude entreprise, c'est courir à des conclusions fausses.

C'est la faute que commettent les anthropologistes.

Ils ne veulent voir dans le crime qu'un phénomène biologique, ils se renferment *a priori* dans ce cercle étroit, et refusent de voir ce qui se produit en dehors de celui-ci.

Ils ont été conduits ainsi à une faute plus grave : de vouloir comprendre le crime sans la morale.

---

(1) GAROFALO, *La Criminologie*.

Ils en veulent reconnaître les sources dans les seuls faits biologiques et sociaux; ils creusent dès l'abord un abîme entre la criminalité et l'immoralité. Ils finissent par détruire la morale, en en détruisant les fondements.

Et cependant, comprend-on le crime en dehors de la violation de la loi morale?

Ce n'est pas tout de dire : la morale est difficile à expliquer, donnons une explication du crime en dehors de la morale; ou bien, avec M. Garofalo, que nous citions plus haut, que l'on n'a pas pour but de discuter le problème « peut-être insoluble » de la morale individuelle; qu'on se contente d'un « essai sur la pénalité coordonnée à une étude expérimentale du criminel, sans aucune généralisation des idées qui en découlent »; il faut voir encore si le problème « peut-être insoluble » de la morale n'est pas en partie identifié avec celui de la pénalité; si l'étude expérimentale du criminel ne ramène pas au problème de la morale; si « l'essai sur la pénalité », sans la morale, ne résout pas par la négation le problème que l'on ne veut pas discuter.

« Il ne faut point oublier, comme dit M. Proal [1], que, si les influences physiologiques et physiques sont certaines, l'homme possède des facultés morales, qui lui permettent de réagir contre elles et de contrôler ses penchants. La volonté, la raison, le sentiment du devoir, sont *des faits* aussi certains que l'hérédité et le milieu. »

Il ne suffit point, pour découvrir la nature du crime,

(1) Proal, *Le Crime et la Peine*. Paris, Alcan, 1891.

d'étudier l'homme au point de vue biologique et social ; il faut le regarder dans son activité toute entière, dans le travail de sa raison et de sa volonté, aussi bien que dans celui de ses passions et de sa vie organique.

Que si l'on étudie l'action de l'intelligence et de la volonté chez l'homme, on ne peut manquer de rester frappé de la conviction de sa liberté, se reproduisant dans tous ses actes, surtout dans le crime.

La lutte contre la tendance criminelle, la lutte du devoir contre la passion, le remords du mal commis, le repentir, surtout, et le désir de l'expiation, tout cela montre assez clairement qu'il y a en l'homme autre chose que son organisme plus ou moins enclin à un genre déterminé d'actions. Qu'il y a là l'idée du devoir, le sentiment de la possibilité de s'y conformer comme de l'enfreindre, *la persuasion de la culpabilité chez le coupable lui-même.*

Le criminel se révèle à l'expérience bien autrement que comme un être poussé nécessairement au crime.

Devant ces manifestations d'une vie autre que la vie organique, les maîtres de l'école nouvelle se contentent de hausser les épaules, en murmurant un sarcasme à l'adresse du libre arbitre, de « la vieille théorie métaphysique » !

Certes, c'est le procédé le plus commode.

Mais rendent-ils compte de ce qu'est le crime ? Le conçoit-on sans la faute ?

La faute, pour eux, est une chimère, un préjugé. Il est impossible qu'ils l'expliquent.

Qu'est-ce pour eux que d'être criminel : c'est mani-

fester, par ses actions, un organisme incomplet ou dégénéré.

Ce n'est pas expliquer le crime, c'est en nier l'existence.

Quelle différence, en effet, peuvent-ils établir entre le crime et la folie?

C'est l'objection que faisait M. Paulhan à M. Garofalo : « Si d'ailleurs nous ne voulons que suivre le principe de M. Garofalo, je me demande comment on pourra faire une distinction entre un criminel et un fou incurable, et pourquoi on ne guillotinerait pas un fou dont la maladie est incurable (1) ».

M. Garofalo répond (2) :

« La distinction se trouve toute faite par les principes mêmes que j'ai établis, en commençant par la conception du crime et en finissant par les conditions dans lesquelles la peine de mort peut être appliquée. On ne peut concevoir que la peine de mort soit appliquée à un individu dont le caractère n'est pas *perverti d'une façon permanente*, c'est-à-dire à un criminel non typique, mais fortuit. Or l'aliénation *n'engendre pas un caractère moral permanent*; de sorte que la perversité n'est que passagère et modifiable. La répression des délinquants aliénés fait partie de notre système de pénalité, dans lequel le mot « peine » n'a pas la même signification qu'il a pour les juristes; mais cette répression doit avoir des formes diffé-

(1) *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Juillet, 1880, Paris.

(2) GAROFALO, *Criminologie*.

rentes et appropriées aux modifications qu'une maladie peut apporter au caractère et qui suivent les phases de la maladie elle-même. Sans doute, au point de vue déterministe, le monstre n'est pas plus coupable d'être monstre, que l'infirme ne l'est d'être infirme. Sans doute, l'un et l'autre sont également dangereux à la communauté. Aussi, y aura-t-il une forme de répression dans les deux cas; seulement, le sentiment social doit être respecté, et si la violation du sentiment de la pitié constitue le crime, on ne pourra pas la réprimer par une violation du même sentiment, ce qui arriverait si l'on tuait le *criminel infirme*, et ce qui n'arrive pas lorsqu'on tue le *criminel monstre*.

« Je prévois une objection : le sentiment social, dont je parle, n'est-il pas modifiable par le progrès des lumières? Lorsqu'on aura su que la férocité d'un assassin n'est que l'effet d'une malheureuse organisation psychique, n'y aura-t-il pas lieu de l'envisager avec plus de compassion, et n'en viendra-t-on pas alors à mettre cette sorte d'anomalie sur le même rang que les troubles nerveux, que l'épilepsie, que l'aliénation? Je ne le pense pas; car le sentiment social dont j'ai parlé est en parfait accord avec le raisonnement. Dans le cas où il n'y a pas d'aliénation, le progrès même de l'anthropologie montrera une *individualité malfaisante par elle-même*, et qui *ne cessera jamais* d'être telle, — dans l'autre cas, une *individualité devenue malfaisante par un accident*, et qui, d'un jour à l'autre, *ne le sera plus*, du moins au même degré.

« Un mouvement de la volonté, en dépendance du

caractère moral, est chose bien différente d'un mouvement de la volonté, par l'effet d'une erreur intellectuelle ou d'une décharge nerveuse. C'est la différence entre le *moi*, qui se manifeste tel qu'il est, et le *moi*, en proie à un ennemi, à une force non inhérente à l'organisme, mais en lutte avec lui, et qui tâche de le détruire. »

Eh quoi! L'acte du criminel c'est la manifestation du moi; celui du fou est le résultat d'une force non inhérente à l'organisme, mais en lutte avec lui, et qui tâche de le détruire!

Mais qu'est-ce donc que ce *moi,* dont M. Garofalo parle, sinon l'ensemble des dispositions organiques, toujours et uniquement l'idiosyncrasie de l'homme. Les anomalies qui font de l'homme un fou, pourquoi ne feront-elles pas partie du *moi*, si l'on reconnaît comme faisant partie du *moi* ces autres anomalies qui en font un criminel?

C'est une évidente inconséquence.

Le crime et la folie sont, d'après ces doctrines, des phénomènes de même nature.

M. Garofalo a subi l'influence des « préjugés » philosophiques, qui établissent une distinction profonde entre le crime et les altérations pathologiques. C'est ce qui l'a fait reculer devant une conséquence qui s'imposait, une fois ses principes admis. Si l'on considère le crime comme le résultat nécessaire de l'idiosyncrasie du sujet et de l'influence extérieure, cette distinction est insoutenable; il faut conclure que le crime et les désordres de nature « psychopathique » sont de même espèce. Que l'action provienne de l'un ou de l'autre de ces désordres, les conséquences doivent être les mêmes.

M. Puglia n'a pas eu les scrupules de M. Garofalo. Il a reconnu qu'il faut, dans la théorie anthropologique, rejeter hardiment toute distinction entre le criminel et l'aliéné (1).

Que si l'on étudie le criminel tel qu'il se présente dans sa réalité, sans préjugé, sans idées préconçues, on ne peut manquer d'être frappé des manifestations de son libre arbitre.

On ne trouvera point, dans la plupart des criminels les indices de l'impulsion irrésistible au crime, mais bien plutôt des caractères qui le montrent évidemment comme un homme qui se détermine librement, avec le sentiment de sa responsabilité.

Voici quelques faits cités par M. Praol (2) :

« A la session de la cour d'assises des Bouches-du-Rhône de mai 1889, nous avions à juger le nommé Deutsch, ancien sous-lieutenant, employé dans une maison de banque. Voici dans quels termes il appréciait lui-même sa responsabilité dans le mémoire qu'il présenta à la cour : « Dieu ne voulut pas permettre qu'il en fût ainsi, et mes actes criminels furent révélés et dénoncés à la justice, pour qu'elle les punît, conformément à la loi... Rien de plus juste et de plus équitable... J'adresse à tous ceux, aujourd'hui, qui, de près ou de loin, sont atteints par mes actes, une prière qui part du plus profond de mon cœur, les suppliant de ne voir en moi qu'un

(1) Puglia, *Prolegomeni allo studio del Diritto reprenivo*. Torino, Bocca, 1883.

(2) Proal, *Le Crime et la Peine*. Paris, Alcan, 1891.

misérable, mais repentant, qui se jette à leurs pieds implorant leur pardon. » Dans une lettre adressée par le même accusé à son patron, à qui il avait volé sept mille francs, je relève le passage suivant : « Je n'essayerai même pas de donner une excuse à mon crime ; il ne peut y en avoir. Avant de comparaître devant la cour d'assises, c'est-à-dire au moment de recevoir *le juste châtiment qui m'est dû*, je ne peux résister au désir de vous faire connaître quelles ont toujours été mes intentions à votre égard. »

« Voici un autre accusé, qui a commis un crime horrible, et qui a cependant un sentiment profond de sa responsabilité morale. Il y a quelques années, à Marseille, le nommé Toledano, négociant tunisien, forme avec le nommé Sidbon, autre négociant, le projet d'assassiner leur ami commun Grego, pour lui voler une somme de cinquante mille francs, qu'ils savent être renfermée dans son coffre-fort. Ils songent d'abord à l'attirer dans un jardin, au Prado, à le frapper là d'un casse-tête et à le jeter ensuite à la mer. La location du jardin ayant manqué, Toledano cherche à se procurer du poison ; n'ayant pu en obtenir, il s'arrête à l'idée d'attirer son ami dans un magasin qu'il loue à cet effet, après s'être assuré que les cris partis du fond du magasin ne seront pas entendus des voisins. Pour l'aider dans la perpétration de son crime, il achète la complicité d'un portefaix qui doit frapper avec lui la victime ; il se procure une corde de chanvre, un cordon de soie et un assommoir après s'être bien rendu compte de leur solidité. Tous ces préparatifs exécutés, la victime est attirée un soir dans ce magasin,

on lui jette aussitôt un lacet autour du cou et on le frappe à la tête avec l'assommoir. Les assassins, après s'être assurés que la victime est bien morte et lui avoir asséné un dernier coup, lui prennent les clefs du coffre-fort et, les mains encore couvertes de sang, ils se rendent à son domicile pour s'emparer des cinquante mille francs qu'ils convoitent. Pour faire disparaître le cadavre, ils le dépècent et l'enferment dans une malle, qu'ils avaient achetée dans ce but. Ils font ensuite porter la malle dans une barque et s'éloignent du port, pour la jeter à la mer. Mais à leur profonde stupéfaction, la malle surnage; tous leurs efforts pour la faire couler sont infructueux. Terrifiés, ils s'empressent d'abandonner la malle qui flotte toujours et de gagner le rivage. Quelques jours après la malle est rejetée sur la côte; le marchand qui l'avait vendue est bientôt découvert et celui-ci à son tour fait connaître l'acheteur.

« Voilà un forfait, dont la responsabilité doit être bien lourde à porter : accablé sous l'ignominie de son crime, l'accusé Toledano voudrait bien pouvoir la rejeter en disant qu'il a été poussé au crime par une force irrésistible; mais il lui est impossible de balbutier une excuse semblable. Dans une lettre adressée au juge d'instruction, il peint le remords qui l'accable : « Je me rappelais, non sans bien des larmes, le temps où je pouvais marcher fier et la tête haute... J'entendais la voix de mon père me demander ce que j'avais fait du nom qu'il m'avait transmis pur et sans tache... *La conscience n'est pas le fantôme de l'imagination ou la peur du châtiment des hommes;* non, chaque homme a, au milieu du cœur, un

tribunal où il commence par se juger lui-même, en attendant que l'arbitre souverain confirme la sentence. *Le vice n'est pas une conséquence physique de notre organisation, car, si cela était, pourquoi le remords est-il si terrible?* » Ainsi l'accusé connaissait les théories qui font résulter la criminalité des fatalités de l'organisme ; il aurait été heureux d'y trouver une excuse de son forfait, et cependant, il repousse cette explication qui diminuerait l'indignation que ses parents eux-mêmes ressentent contre lui.

« On la trouve fortement exprimée dans les lettres de Toledano : « Mes chers et adorés père et mère, c'est les larmes aux yeux, à genoux, les mains jointes et le cœur brisé que je vous demande pardon de la profonde douleur que va vous causer ma résolution (il avait essayé de se suicider)... Adieu, mon père! adieu, ma mère! adieu, mon frère! adieu, ma sœur! adieu, vous tous enfin que j'ai aimés sur la terre, adieu et priez pour moi. *Accordez-moi aussi votre pardon,* car j'ai *besoin d'absolution*, avant d'entreprendre mon dernier voyage. » Dans une autre lettre, adressée à son oncle et à sa tante, je relève encore le passage suivant : « Mes pauvres parents, si vous saviez combien je suis malheureux, vous me plaindriez, *si méprisable que je sois*. » Il les supplie d'aller le voir, ne fût-ce que pour l'accabler de reproches : « Ah! ma tante, je t'en supplie, viens me voir, viens me consoler et pleurer avec moi. Et vous, mon oncle, venez aussi voir dans quel état je suis, comment je suis devenu. Je cesse, parce que les larmes m'empêchent de voir, en vous baisant les mains et en vous priant de ne pas oublier votre *misérable* neveu. »

« Ecoutez encore cette lettre écrite par un prévenu à ses parents : « Mes chers parents, depuis longtemps je ne suis plus votre fils que par le nom et les liens du sang. J'ai perdu votre affection en perdant votre estime. *Ce châtiment je l'ai mérité.* Ce n'est donc pas pour essayer de me disculper ou implorer votre pardon, que je n'ai pas encore mérité, que je vous écris... » Peignant ensuite la situation de ceux qui, comme lui, après avoir reculé avec horreur devant le crime, s'accoutument à cette pensée, sous l'empire d'une passion ou des vices qu'ils ont volontairement contractés, il ajoute : « A qui la faute? dira-t-on, à la société, à leur famille? Non, non. Ils sont seuls coupables, car ils n'ont pas lutté avec sincérité. (*Souvenirs de l'abbé Crozes*, t. II, p. 84.) »

Voici encore deux observations recueillies par M. Guillot chez des accusés qui avaient un sentiment très-vif de leur indignité morale : « Refusez, disait l'un d'eux, refusez toute permission à quiconque demanderait à me voir, je suis indigne de reparaître devant qui que ce soit. » Un autre assassin écrivant à sa mère, lui disait : « J'ai déshonoré ma famille, je ne suis plus digne de rester dans la société, j'appelle la mort de tout mon cœur; je ne peux plus me présenter devant toi sans baisser la tête!... Si tu viens me voir et que tu me pardonnes, je serai encore heureux dans mon malheur. » — Il semble que c'est aussi le sentiment de son infamie et le désir de mettre un terme à une vie souillée de crimes, qui ont fait accepter avec résignation par l'assassin Baillet la condamnation à mort. Au moment où le ver-

dict a été prononcé, il s'est écrié : « Je remercie la société. Le crime fait *ma* honte, et non pas l'échafaud. »

Dans mes études personnelles sur les détenus, je me suis mis à ce point de vue, d'observer en eux l'expression de leurs sentiments moraux, évitant de les provoquer, évitant autant que possible ce qui pouvait ressembler à de la suggestion, leur donnant seulement l'occasion de les manifester.

J'ai été surpris moi-même du résultat que j'ai obtenu. Ceux qui n'ont point montré les sentiments du devoir, de la faute, de la responsabilité, étaient la petite minorité.

Si quelques observateurs n'ont point obtenu les mêmes résultats, on peut l'attribuer bien sûr, en grande partie, à la manière de faire cette espèce d'enquête. Il est naturel, et je l'ai éprouvé, que le premier mouvement du criminel que l'on soumet à ce genre d'observation, soit un mouvement de défiance. Il faut parfois une assez longue conversation sur mille sujets indifférents, sur le travail du détenu, sur sa santé, sa famille, ses occupations « dehors », pour qu'il soit disposé à s'ouvrir quelque peu. Si l'on commence par le soumettre à des mesures anthropométriques, par examiner le crâne et ses déformations, par le soumettre à une étude dont il est humilié et vexé, on peut être certain que l'on n'obtiendra plus de lui que de la dissimulation. Non que je conteste l'utilité de ce genre d'observations. Il est de la plus haute importance ; mais celui qui étudie le criminel au point de vue anthropométrique, pourra difficilement faire l'étude de sa vie morale et intime.

Sans doute, la dissimulation contraire est à craindre.

Le criminel cherchera parfois à poser à l'homme moral; mais en tenant compte de cet élément, je ne m'en suis pas moins persuadé que la presque totalité des criminels que j'ai eu l'occasion de voir, avaient les jugements moraux, le sentiment de la culpabilité, le sentiment même de la responsabilité, de la peine méritée.

V. H.., a tué sa mère, la préméditation a été établie.

Après avoir comploté le coup, lui et son frère, ils sont allés se coucher. Au milieu de la nuit, ils se lèvent, et entrent dans la chambre de leur malheureuse mère. Éveillée en sursaut, celle-ci voit ses fils debout devant son lit. Que voulez-vous faire? leur demanda-t-elle. — Vous allez mourir! — L'un des jeunes parricides la saisit d'une main à la gorge, tandis que, de l'autre, il étouffe les cris de la victime. Son frère maintenait la mère étendue sur le lit. Comme elle ne mourait pas, l'un des misérables lui enfonce dans la bouche le bonnet de nuit qu'il avait apporté, tandis que son complice serre la gorge. Bientôt la malheureuse expire, et les parricides vont paisiblement se coucher.

Je trouve V. H., l'air sombre et triste. « Je ne fais qu'une prière, me dit-il: *que je puisse expier mon crime.* »

— ... est un jeune homme de 17 ans. Il est sujet aux plus vives sollicitations à la masturbation.

Au moment où j'arrive devant sa cellule, je l'entends se promener du pas lourd d'un homme qui songe. Je lui fais cette simple question : — Comment va-t-on, mon ami?

— Mal, me dit-il. Je suis obsédé par les pensées mauvaises. Je n'ai plus de courage, car je retombe toujours.

— Avec de l'énergie vous résisterez; tâchez de vous occuper toujours, de vous distraire; donnez-vous du mouvement, travaillez, lisez; surtout ne vous laissez jamais aller à la rêverie.

— C'est plus fort que moi, je ne saurais résister.

— Mais enfin, ne vous est-il pas arrivé de vous dominer pendant quelque temps?

— Oui, parfois, pendant une quinzaine de jours, lorsque je me suis confessé.

C'est donc bien dans le sentiment du devoir, qu'il puise l'énergie de lutter contre ses tendances mauvaises.

— Un autre a toujours refusé de recevoir les sacrements : « ce n'est pas tout de se confesser, dit-il, il faut encore *se convertir*, et pour cela, je n'en ai pas le courage; j'y songe cependant, et j'espère que le courage viendra ». Le malheureux porte d'une manière évidente les stigmates du vice solitaire.

B., âgé de 18 ans, est un sujet remarquable. Condamné aux travaux forcés à perpétuité pour assassinat et vol, B. persiste à nier sa culpabilité, malgré les charges les plus écrasantes. Il est entêté, intraitable.

Les antécédents sont mauvais.

Je le trouve ligotté sur un lit; il a enlevé un tranchet de cordonnier, qu'on n'a pu sans peine lui faire restituer.

Au moment où j'entre, B. pleure à chaudes larmes.

« — Eh bien, lui dis-je, vous pleurez.

— Oui; je viens de recevoir une lettre de ma mère. Quand je pense à elle, je souffre beaucoup. »

Sans lui parler de son crime, je l'engage à se sou-

mettre, lui faisant comprendre que le meilleur moyen de souffrir moins de sa détention, c'est la soumission. D'ailleurs, si vous vous conduisez bien, si vous acquérez par la bonne conduite, le calme de la conscience, il est encore pour vous du bonheur, même en prison.

Ses sanglots redoublent :

« — Je commençais à me résigner, quand une circonstance fortuite est venue soulever de nouveau toute la haine et la colère qui commençaient à se calmer. J'ai peur de moi-même, je suis obsédé par ces *mauvaises* pensées, et je n'ai pas la force d'y résister. Tenez, maintenant vous me voyez dans des dispositions qui ne sont pas mauvaises. Dans cinq minutes, peut-être, je serai de nouveau possédé par la colère et l'obstination.

— Et vous voulez toujours vous suicider! Vous m'aviez dit, l'autre jour, être décidé à renoncer à ce fatal projet.

— Cela non, je ne vous l'ai pas dit. Je vous ai dit que j'essayerais de lutter, mais que je ne pouvais rien promettre.

— Mais vous savez bien cependant que le suicide est un crime, qu'il est puni par Dieu.

— Oui.

— Et vous le voulez tout de même.

— Oui, je ne puis vivre ainsi.

— Et les châtiments qui vous attendent dans l'autre vie, vous ne les craignez pas? »

La conversation continue sur ce ton. B. me dit enfin qu'il est décidé à vivre et à se soumettre, qu'il priera pour en avoir la force.

Tout cela est dit au milieu des sanglots, avec des flots de larmes. Malgré mon scepticisme sur les bonnes dispositions de B., je ne puis m'empêcher de le croire sincère en ce moment. Je ne parviens pas à me persuader qu'il ait pu jouer une comédie aussi parfaite, au milieu de l'émotion certainement sincère, dans laquelle je l'ai surpris.

Le criminel manifeste clairement le sentiment du devoir, de la responsabilité, de l'expiation dont il est redevable. Quiconque l'observe sans parti pris, doit en demeurer convaincu.

*
* *

Il ne faut point cependant, si l'on veut avoir du criminel une connaissance complète, se borner à l'étudier par les manifestations de sa vie morale.

La volonté et l'intelligence, d'une part, d'autre part, les facultés sensitives de connaissance et d'appétition, sont les puissances d'un même sujet; elles sont unies entre elles par un lien étroit et indissoluble.

Il faut donc examiner aussi ce côté de l'homme criminel : c'est ce que nous avons fait déjà, lorsque nous avons parlé des atténuations de l'imputabilité et de la responsabilité. Nous avons étudié alors les influences de l'organisme, venant mettre obstacle au libre jeu des facultés supérieures, atténuant, par là-même, les conséquences de l'opération libre de l'homme.

Il ne nous reste ici qu'à faire la critique des conclusions que tire de cette étude l'école anthropologique.

Reprenons les trois données par lesquelles elle

cherche à établir que l'organisme agissant sous des influences et dans un milieu déterminés, est tout dans la vie de l'homme, même dans la vie morale, et dans le crime :

Récidive.
Hérédité.
Type criminel.

§ II. — *Les fondements de la conception anthropologique du crime.*

I. — Récidive.

La fréquence de la récidive n'a rien qui doive surprendre. Celui qui commet un premier crime ou délit se met dans un engrenage, d'où il ne pourra plus se dégager qu'au prix de cruels déchirements. L'étude de la récidive dans sa réalité le démontre à l'évidence.

D. V. subissant sa 15me condamnation pour vol, me dit, dans une des visites que je lui ai faites : « Je ne reproche pas à la société de me punir, je l'ai mérité ; ce que je lui reproche, c'est de ne pas me donner le coup d'épaule dont j'ai besoin en rentrant dans son sein. La difficulté de gagner sa vie, au sortir de la prison, est immense; on se trouve bientôt dans la misère, car les petites économies faites pendant la détention, sont vite épuisées. Si l'on veut rester honnête, on doit souffrir la faim. On rencontre des amis d'autrefois, ou bien des compagnons de prison. J'ai passé par le régime commun, c'est mon grand malheur. Ces compagnons vous retrouvent, et ne manquent pas de vous persécuter de

mille manières, si vous ne voulez frayer avec eux. Consentez à vous joindre à eux, ils vous procurent quelques ressources, puis ils vous engagent à faire quelque coup, et vous voilà récidif... »

V. M., jeune homme de 24 ans, subit sa 5me condamnation pour vol. Il impute ses récidives à l'impossiblité de trouver du travail, et à la surveillance de la police.

X. donne les mêmes explications à ses nombreuses condamnations : les compagnons, le manque de travail, la surveillance.

Une première fois, il est sur le point d'épouser une brave fille. Un de ses compagnons, — fieffé voleur purgeant actuellement une condamnation à 10 ans, — va informer le futur beau-père des antécédents du gendre ; le mariage est naturellement rompu.

La dernière fois, il était sous la surveillance de la police. Après bien des recherches, il finit par trouver du travail comme ouvrier peintre. Les indiscrétions d'un officier de police répandent parmi les clients que X. a été condamné plusieurs fois, qu'il est encore surveillé.

Il est renvoyé par son patron. Il est condamné bientôt après, pour avoir tenté de voler... un lapin !

Ces influences sur la récidive, des compagnons, de la faim, de la surveillance de la police, et tant d'autres qui sont la conséquence d'une première faute, sont indiscutables.

Pas de travail, au sortir de la prison, bientôt la faim, la misère noire ; d'autre part les complices et les amis d'autrefois, qui font miroiter aux yeux du libéré, les chances d'un beau coup ; c'est l'aisance, c'est le

plaisir, au moins pour quelques jours. Il faudrait une volonté de fer pour résister.

Quant à la surveillance de la police, M. le Chevalier Hynderick, Procureur général à la Cour d'appel de Gand, tout en reconnaissant la nécessité de l'institution, en fait ressortir les inconvénients dans sa remarquable mercuriale de 1891 (1). Citons seulement ce passage :

« Tout en reconnaissant que la situation créée aux condamnés libérés provient jusqu'à un certain point autant de leurs criminelles infractions et de leur propre corruption que de l'effet de la surveillance, il est impossible de méconnaître que l'exécution de cette peine telle qu'elle est organisée actuellement, produit des conséquences funestes : Elle place toujours celui qu'elle atteint dans une situation précaire, elle provoque même quelquefois de sa part des faits de récidive! A sa rentrée dans la vie sociale, s'il a le ferme désir de s'engager dans la voie du bien, il éprouve souvent les plus grandes difficultés à reprendre sa place parmi ses semblables. Cette place, il ne peut espérer la reconquérir que par le travail ! D'ailleurs, — et c'est là le cas le plus ordinaire, — il est sans ressources, il doit vivre, et dès lors se créer des moyens d'existence. Un premier écueil s'oppose à ce qu'il trouve facilement de l'ouvrage : pendant toute sa captivité, qui la plupart du temps a été de longue durée, il n'a pu se livrer qu'au travail usité dans les maisons centrales pénitentiaires,

(1) *De la surveillance spéciale de la police.* Discours prononcé par M. le chevalier HYNDERICK, Procureur Général, à l'audience solennelle de rentrée, le 1r octobre 1891. Gand, Hoste, 1891.

c'est-à-dire au travail industriel, lequel s'exerce sur une vaste échelle dans les centres populeux et dans les villes. Or le séjour de ces lieux lui est généralement interdit; il doit se fixer dans les campagnes et dans des endroits peu importants, où les ateliers dans lesquels il pourrait être admis, ne sont pas nombreux ; il est donc forcément limité dans le choix d'un patron!

« Mais admettons que dans la localité choisie par lui pour résidence, le surveillé puisse se procurer de l'ouvrage. Si le bourgmestre ou le commissaire de police, qui a reçu avis de son arrivée, auquel il a dû exhiber sa feuille de route, ne fait pas preuve d'une discrétion absolue, ou si ces fonctionnaires mûs par un zèle intempestif, le forcent à se présenter devant eux à des époques déterminées pour faire constater sa présence, formalités qui ne tardent pas à révéler sa situation, celle-ci n'est bientôt plus un secret pour personne! Qui ne sait combien la malignité publique s'empare des divulgations de ce genre et se complait à les répandre! Voilà donc la mesure qui frappe le surveillé, connue de tous : il devient un objet de méfiance pour ceux qui l'entourent, ouvriers et patrons le repoussent; il est voué à la misère, réduit à la mendicité, à moins que l'administration ou des personnes charitables ne lui viennent en aide et ne lui procurent ce travail qui lui est refusé de toutes parts. Si ses dispositions morales l'engagent à persévérer dans le bien, il luttera, il cherchera à réagir jusqu'à ce que la manifestation de son amendement inspire la confiance! Mais s'en rencontrera-t-il beaucoup qui feront preuve de cette force de caractère presque surhumaine? Combien d'entr'eux,

au contraire, abîmés par le découragement, entraînés par leurs penchants, poussés par le besoin, n'iront-ils pas renforcer les rangs des repris de justice d'habitude ? Ceux-là retomberont dans le crime ! D'autres abandonneront leur résidence, se livreront à cette locomotion permise par la loi, en cherchant dans les frais de route qui leur seront alloués et dans les aumônes qu'ils recueilleront, les ressources nécessaires à leur subsistance, ou bien ils se mettront ouvertement en état de rupture de ban, afin d'être réintégrés dans les prisons, car là au moins, ils ne souffriront plus la faim ! »

Que la récidive soit quelquefois le résultat d'une propension native au crime, c'est indiscutable. Nous avons parlé du fou moral, de l'impulsif; nous avons reconnu l'existence de ces natures mal développées ou déformées, qui ont pour partage la tendance inconsciente ou nécessaire à des actes réprouvés par la morale et condamnés par la loi. Mais peut-on conclure de là que la récidive dépende toujours de semblables impulsions ? Peut-on, de l'observation du grand nombre de récidives, conclure à la nécessité du crime, à l'impulsion criminelle chez les récidivistes ?

Il faudrait méconnaître les autres causes, nombreuses, de rechute : l'affaiblissement de la volonté chez celui qui s'est adonné au crime, l'influence du régime des prisons, la difficulté immense pour le prisonnier libéré de gagner honnêtement sa subsistance, enfin les passions qui restent les mêmes, et qui, sans déterminer l'homme au mal, l'y poussent néanmoins avec plus ou moins de force.

M. Francotte (1) donne à ce sujet des considérations du plus grand poids :

« Je conteste absolument que la récidive soit toujours la conséquence d'une propension native et pour ainsi dire constitutionnelle au vice. Elle peut parfaitement s'expliquer par l'action de circonstances extérieures. »

« Pendant que la quantité des choses bonnes à voler ou à escroquer, et des plaisirs bons à conquérir par vol, escroquerie, abus de confiance, faux, assassinat, etc., a grossi démesurément depuis un demi-siècle, les prisons ont été améliorées sans cesse comme nourriture, comme logement, comme confortable ; les juges et les jurés ont progressé chaque jour en clémence ; les circonstances atténuantes ont été étendues aux crimes les plus atroces, et la peine de mort s'est transformée par degrés en une sorte de mannequin de paille, armé d'un vieux fusil rouillé, qui ne tue rien depuis longtemps. »

« Nous signalons encore, comme cause de récidive, l'influence corruptrice que les prisonniers exercent les uns sur les autres, et qui a fait dire à l'abbé Mòreau que « la prison était le tombeau moral des détenus ».

Gautier, qui a pu l'étudier de près, signale aussi avec énergie l'action délétère « du virus pénitentiaire ».

« Parmi les cas auxquels Gautier vient de faire allusion, j'en citerai un à titre d'exemple.

« F... était le fils d'un colonel de cavalerie très connu dans les environs de Paris et avait reçu une excellente

---

(1) FRANCOTTE. *L'Anthropologie criminelle.* Liége. Nierstrasz. Paris. J. B. Baillière 1891.

éducation. Ayant échoué à son examen à Saint-Cyr, il s'était engagé aux chasseurs d'Afrique, d'où il était successivement passé aux spahis, puis aux cuirassiers. Il devint bientôt maréchal-des-logis, puis sous-lieutenant : c'est en cette qualité qu'il avait pris part aux légendaires charges de Reischoffen, d'où il fut un des rares héros à revenir sans blessure. Cela lui avait même valu la médaille militaire.

« Au lendemain de la guerre, à la suite de certains froissements avec l'un de ses supérieurs, il avait jeté la cuirasse aux orties, et était entré, avec un emploi suffisamment lucratif, dans une de nos grandes compagnies de chemins de fer. Là, il avait fait la connaissance d'une femme mariée, une sorte de goule, qui lui avait fait complètement perdre la tête... Bref, manquant d'argent pour satisfaire aux exigences effrénées de la donzelle, il avait commis des faux pour une cinquantaine de mille francs. Coût : cinq ans de prison !

« Après l'expiration de sa peine, le pauvre diable avait vu tous ses amis et parents lui tourner le dos, et ce n'avait été qu'au prix des plus grandes difficultés qu'il avait fini par obtenir un modeste emploi de dessinateur chez un architecte. Il se croyait sauvé, quand, un beau jour, l'un de ses anciens co-détenus de Poissy, rencontré par hasard dans la rue et blessé de son accueil un peu... froid, écrivit à son patron une lettre anonyme dévoilant tout à trac le pot aux roses. Il fut *illico* remercié. Alors commença une épouvantable existence de misère et de vagabondage, qui dura jusqu'au jour, où, à bout de patience, il commit un nouveau délit, qui le

ramena sur les bancs de la correctionnelle. Depuis il roulait de prison en prison, sans espoir de pouvoir jamais remonter l'infernale pente... Tout cela raconté simplement, sans pose, avec un poignant accent de sincérité fait pour arracher des larmes au plus impassible. Et c'était vrai, d'un bout à l'autre, j'en ai eu plus tard l'incontestable confirmation.

« — Ah! si vous pouviez m'aider à sortir de là, ajoutait F... d'une voix mouillée, si vous pouviez m'aider, non pas à me réhabiliter, — désormais, c'est fini! je suis irrévocablement déshonoré! — mais à me refaire une existence honnête et tolérable!... Et au fait, vous le pouvez! Vous avez une foule d'amis. Intéressez-les, je vous en supplie, à mon triste sort! Faites qu'ils me fournissent, par exemple, le moyen d'aller à l'étranger, aux colonies, au Sahara, au Tonkin, n'importe où, pour faire n'importe quoi, dussé-je ne gagner que le pain quotidien tout sec! Vous m'aurez sauvé plus que la vie...

« Je me mis immédiatement en campagne. Je soumis le cas aux nombreux amis qui, presque tous les jours, me faisaient l'inestimable plaisir de venir me rendre visite. Six semaines plus tard, au moment où, précisément expirait sa peine, on avait déniché à F... un emploi chez un ingénieur qui avait l'entreprise de la construction d'une voie ferrée aux Indes. Ledit ingénieur, prévenu de la situation juridique de son client, devait, dans quelques mois, l'emmener là-bas, et lui confier, moyennant de plantureux appointements, les fonctions de surveillant des travaux. En attendant, il lui donnait assez d'écritures et de dessins à exécuter pour lui permettre de se faire

environ 6 ou 7 francs par jour. C'était une aubaine inespérée, le paradis terrestre... Ah bien, oui ! Nous avions compté sans notre hôte, sans l'incoercible virus pénitentiaire. Il n'y avait pas quinze jours que F... était entré dans la maison, qu'on le prenait en flagrant délit de vol de crayons, de bougies et autres menus objets. Il n'avait pas pu attendre, et les nombreux louis qu'il soutirait par ci par là à toutes les personnes dont il avait fait la connaissance dans ma cellule, ne suffisaient pas aux exigences de ses passions exacerbées par un long jeûne !

« On ne le fit pas arrêter, par considération pour ses parrains, mais on l'envoya se faire pendre ailleurs... Au bout de quelques semaines, je le voyais — naturellement ! — revenir à Sainte-Pélagie, avec une condamnation à six mois pour escroquerie.

« Le misérable s'était fait arrêter exprès.

« Il avait, selon l'expression consacrée, « diné à la course », c'est-à-dire qu'il s'était fait servir, dans un bon restaurant, un excellent repas, avec vins fins et cigares exquis, sauf à déclarer, après la chartreuse, qu'il n'avait pas un traître sou pour payer l'addition.

« C'est le procédé habituel de ceux que hante la nostalgie de la prison... D'autres préfèrent, après avoir préalablement commis quelque délit insignifiant, insulter grossièrement le tribunal : ils sont sûrs de se faire incontinent octroyer *ab iratis* quelques années de prison... »

II. — L'Hérédité.

Quant à l'hérédité du crime, sans nul doute, elle est réelle dans certaines limites.

Le crime, nous ne saurions assez le répéter, n'est pas *seulement* le fruit de la volonté de l'homme.

L'organisme, agissant par les passions, pousse l'homme au crime, en le sollicitant de le commettre pour assouvir ces passions elles-mêmes.

Sans compter les malheureux qui sont réellement poussés au crime par une force irrésistible, les fous moraux, les impulsifs, chez le criminel véritable, chez celui qui admet librement le crime, il est encore un élément qui peut être héréditaire, comme est héréditaire le tempérament.

D'ailleurs on est aisément porté à trop attribuer à l'hérédité. L'exemple, l'esprit d'imitation ont une force telle, que souvent ils peuvent être cause de ce que l'on attribue à la transmission héréditaire.

Nous avons pu constater ainsi entre les enfants d'un père, et le second époux de la mère, des traits de ressemblance morale tels, que certes, si le second époux eut été leur père, on eut cru à un fait frappant d'hérédité.

Cette ressemblance était le résultat d'agents que personne ne conteste, l'éducation et l'exemple.

Ces éléments héréditaires, le tempérament et les passions, sont des incitants au crime; ils ne le déterminent point.

« Malheureusement pour la thèse de Lombroso, dit encore M. Francotte (1), la signification des faits invoqués en faveur de cette hérédité est très contestable.

(1) FRANCOTTE. *L'Anthropologie criminelle*.

En ce qui concerne l'héridité similaire, on peut soutenir qu'elle n'est très souvent qu'une apparence; si des parents criminels ont des enfants criminels également, c'est la conséquence de l'éducation corruptrice, des mauvais exemples qu'ils leur donnent : il s'agit, en d'autres termes, d'une action du milieu, plutôt que d'une action héréditaire proprement dite. La même interprétation convient au cas d'alcoolisme chez les parents; que peut devenir la moralité d'enfants qui sont chaque jour témoins de l'avilissement, de l'abjection de leur père, de leur mère? Quel respect peuvent-ils conserver à l'égard de leurs parents? Qui leur apprendra à se dominer eux-mêmes, à réprimer leurs mauvais instincts, leurs penchants vicieux?

« Quant aux transformations de la folie, de l'épilepsie, en criminalité chez les descendants, elles se rattachent plutôt à la question des aliénés dits criminels, dont nous aurons à parler plus tard, qu'aux criminels proprement dits.

« Au surplus, si l'on doit admettre une certaine transmission héréditaire du crime, ce qui est l'objet de cette transmission, ce n'est pas le crime lui-même, c'est la tendance, c'est le penchant. Comme le dit fort bien Proal, « le penchant peut aider à la formation de la vertu ou du vice, mais il ne crée ni l'un ni l'autre ».

« Si le vice était héréditaire, la vertu le serait aussi. Or, l'expérience de tous les jours nous apprend que les parents les plus honnêtes ont souvent des enfants vicieux, criminels. Si des parents vertueux peuvent transmettre à leurs enfants, avec le sang, la bonté, la sincérité, l'amour

du travail, pourquoi prennent-ils tant de peine pour les rendre bons, sincères, laborieux? Si la transmission du sang emportait la transmission des qualités morales, l'éducation des enfants ne serait pas une œuvre aussi difficile. Or, il est d'expérience constante que les parents les plus honnêtes ne sont jamais sûrs de la conduite de leurs enfants, malgré les bons exemples qu'ils leur donnent, et que leurs efforts restent stériles, si la bonne volonté de l'enfant n'y répond pas.

« Si le crime était héréditaire, les criminels devraient être issus de parents criminels. Or, il résulte de ma pratique judiciaire, que très-fréquemment les accusés et les prévenus ont des parents honnêtes. Combien de fois j'ai vu des parents de la plus grande honorabilité venir réclamer à l'audience l'indulgence des magistrats pour leurs fils coupables! Combien de fois j'ai constaté que les accusés avaient reçu de leur famille les meilleurs exemples! Même chez de grands criminels, j'ai fait cette constatation. Ainsi le père et la mère de Roure, condamné pour assassinat aux travaux forcés à perpétuité, étaient très-honnêtes. Baud, qui a été condamné à mort, appartenait à une famille très honorable. Constantin, qui, avec un complice, avait assassiné à Marseille le garçon de recettes du Crédit foncier, avait des parents très estimés, etc., etc. Dans l'histoire, on voit aussi de nombreux exemples de fils criminels issus de parents très-vertueux. Commode n'était-il pas le fils de Marc-Aurèle? Par contre, ne voit-on pas sortir de parents coupables des enfants honnêtes? Plutarque en avait déjà fait la remarque : « Périclès était né d'une famille sacri-

lège et maudite. Le grand Pompée eut pour père ce Strabon, qui fut si odieux au peuple romain qu'on arracha son corps de dessus le brancard des funérailles et qu'on le foula aux pieds. Les descendants d'un Sisyphe, d'un Autolycus, d'un Plégias se distinguèrent entre les plus grands rois par leurs vertus et par leur gloire. » Lombroso lui-même reconnaît qu'il a « bien des fois remarqué des jeunes gens très-honnêtes issus de parents mauvais ».

III. — TYPE CRIMINEL.

Que faut-il croire enfin du type criminel?

Nous n'hésitons pas à répondre : le type criminel existe, dans une certaine mesure; mais son importance a été considérablement exagérée par les défenseurs des théories de l'anthropologie criminelle, surtout par Lombroso.

D'ailleurs, née d'hier, la doctrine de Lombroso a bien vieilli. Que l'on voie la séance du Congrès d'anthropologie criminelle dont nous transcrivons le rapport plus loin, on s'en persuadera sans peine.

Il y a des caractères de criminalité, c'est incontestable.

Cette constatation n'a rien qui doive effrayer ceux qui sont attachés aux anciennes doctrines.

L'explication s'en trouve toute naturelle dans ce que nous avons répété plusieurs fois déjà.

Le crime résulte des passions, auxquelles la volonté donne libre cours; ces passions existent indépendamment de la volonté.

Ce n'est pas d'ordinaire l'homme timide qui commettra le meurtre violent ; l'empoisonneur sera un homme perfide et sournois ; l'auteur d'attentats à la pudeur se trouvera parmi les hommes lubriques. L'homme violent frappe en face, il n'empoisonne pas ; l'être cupide et fourbe commettra des faux ou des abus de confiance.

Le crime suppose une tendance déterminée, enlevez cette tendance, le crime se trouve impossible.

Sans qu'il en résulte que ces tendances, même chez celui qui s'y complait et s'y laisse aller, soient insurmontables.

Or, ces tendances proviennent de l'organisme humain. Quoi d'étonnant, dès lors, que l'organisme porte les caractères extérieurs de ses dispositions prédominantes, que ces caractères se manifestent dans l'ensemble de l'activité du sujet, qu'ils se manifestent même dans la structure anatomique?

Ce n'est pas d'hier que l'on connait les localisations cérébrales (1). Le développement plus grand d'une fonction suppose en général le développement plus grand de l'organe qui lui correspond. Le cerveau d'un homme poussé aux basses jouissances se trouvera donc, tout naturellement, différer de celui en qui prédominent les aspirations aux satisfactions nobles, dont l'exagération constitue l'orgueil et l'ambition.

---

(1) Dès le XVI[me] siècle, le Jésuite Sylvestre Maurus, le Franciscain Boyvin, et le Dominicain Goudin, S. Thomas d'Aquin au XIII[me], en parlent déjà. Voir dans le *Magasin littéraire*, 15 avril 1892, notre étude sur *les localisations cérébrales et le siége de la sensation dans la philosophie scolastique*.

Est-il étrange que les caractères anatomiques s'étendent même plus loin que le cerveau?

Qui donc ignore la relation intime entre les passions et le système nerveux, vasculaire, musculaire, et même pileux? Qui ne connaît, par exemple, l'influence de la puberté, du développement des organes génitaux, sur les organes vocaux et sur la naissance de la barbe chez l'homme?

Que l'on retrouve des particularités biologiques et anatomiques en relation avec les passions, cela n'a rien qui nous doive surprendre, ni qui s'oppose aux théories reçues jusqu'ici en matière de morale.

Non seulement il n'est point surprenant qu'il se trouve des caractères biologiques ou anatomiques en rapport avec les passions, antécédemment au travail de celles-ci; leur travail lui-même a une influence considérable sur le physique : le criminel, par le crime lui-même, développe son type particulier. Le type criminel naît du crime.

C'est encore un fait d'observation certaine que celui de la réaction, si je puis ainsi m'exprimer, de l'acte sur l'organe. L'exercice prolongé et intense d'une faculté développe souvent l'appareil organique chargé de l'exécuter.

De là une cause nouvelle des caractères que l'on retrouve chez le délinquant.

Nous en trouvons une cause encore dans le jeu de physionomie qui accompagne toujours les sentiments intenses. Chaque passion amène une expression diverse sur le visage de l'homme. Qu'une passion devienne largement

prédominante, la physionomie se figera en quelque sorte dans l'expression de la passion. Il en restera le port altier, l'œil vif, mais agité, de l'orgueilleux; la contraction de la lèvre, la narine frémissante de l'homme violent; le regard inquiet et oblique du fourbe.

Toutes ces causes ne peuvent manquer de donner un caractère particulier à la physionomie du criminel, de déterminer même des caractères anatomiques propres au délinquant.

Mais il n'y a pas seulement le crime qui laisse son empreinte dans l'homme extérieur; il est un autre phénomène, qui a pu donner le change aux anthropologistes, et leur faire admettre comme des caractères du criminel, ce qui ne l'était pas : outre le *type criminel,* il y a, dans une certaine mesure, le *type du prisonnier,* le *type pénitentiaire.*

Rien de plus frappant que la ressemblance, même physique, qui ne tarde pas à s'établir entre ceux qui se trouvent dans un même milieu. Les étrangers, établis pendant longtemps dans un pays, finissent par prendre le type de la nation, les ouvriers de même métier acquièrent une certaine ressemblance. Il en est de même des individus soumis pendant une période plus ou moins longue au régime pénitentiaire.

Cette remarque a été faite par M. Francotte (1), après Gautier :

« Il est d'autres caractères encore que Lombroso con-

(1) FRANCOTTE. *L'Anthropologie criminelle.*

sidère comme primitifs, comme inhérents à la nature première, à la constitution native du criminel, mais qui, en réalité, sont consécutifs, et résultent simplement de l'emprisonnement ou de la vie criminelle elle-même.

« Gautier a magistralement dépeint l'influence exercée par la vie de prison sur le physique et le moral des détenus.

« De même que la vie nomade, la vie au désert, la vie en campagne ou en mer, la vie du chasseur, de l'explorateur, du soldat, du marin, oblige l'homme à s'adapter à certaines exigences, et développe en lui certaines facultés, qui, dans d'autres circonstances, n'eussent jamais vu le jour, de même la vie pénitentiaire a son action physique, intellectuelle et morale, qui façonne le détenu et lui donne une tournure d'esprit à part, des qualités professionnelles et distinctives qui n'ont de valeur et d'utilité que sous les verrous, mais qui, là, en dedans de ce cercle de pierre, atteignent parfois une originalité et une perfection inouïes. Il est certain, par exemple, qu'il existe un type pénitentiaire, comme il existe un type militaire, un type ecclésiastique, un type monacal. C'est à ce point que, quand on se trouve pour la première fois en présence d'une troupe de détenus, on éprouve la même impression qu'en débarquant sur une terre étrangère, peuplée d'une race exotique. On jurerait que, sans les différences de taille, de corpulence, de couleur, de poil, ils se ressemblent tous, et qu'une parenté mystérieuse a imprimé sur leurs physionomies je ne sais quel uniforme air de famille. C'est à la longue seulement qu'on parvient à démêler les individualités diverses. »

L'existence du type criminel est donc parfaitement admissible, et parfaitement expliquée sans recourir aux théories de l'anthropologie criminelle, telle que l'entendent Lombroso, Tarde, Garofalo, toute l'école que l'on a longtemps appelé l'école italienne. Cette école a considérablement exagéré les conclusions que l'on pouvait tirer de l'observation des faits.

Certes, l'ensemble des traits du type criminel est imposant et considérable.

Mais cette abondance, cette profusion cherche en somme à dissimuler la faiblesse et l'insignifiance des caractères pris en particulier.

Est-il un de ces caractères qui n'ait été battu en brèche, et dont la valeur n'ait été contestée?

Ce qui rend encore difficile et incertaine la caractérisation des criminels, c'est ce fait que la notion même du criminel est absolument vague et indécise.

L'honnête homme de l'école d'anthropologie criminelle n'est-il pas *celui qui n'a pas été condamné?*

Mais, on en conviendra, cette définition est absolument trop étroite. Il se commet beaucoup de crimes à jamais ignorés, il y a surtout beaucoup d'actions immorales que la loi ne punit pas. L'étude du criminel portant seulement sur les condamnés, est donc forcément incomplète.

Les représentants de l'école anthropologique hésitent d'ailleurs beaucoup à assigner les caractères du criminel. Leurs formules, loin de se déterminer, deviennent de plus en plus vagues.

Il n'y a pas de type criminel unique, conclut

M. Marro (1), mais seulement une certaine connexion entre chaque forme de délit et les caractères anatomiques, signes d'une prédisposition à un vice déterminé.

On voit se manifester toutes les hésitations de l'école, le scepticisme de plusieurs de ses maîtres sur les données fondamentales du type criminel, dans la quatrième séance du 2me congrès d'anthropologie criminelle. Pour faire ressortir le désaccord, nous reproduisons ici une partie des actes du congrès.

« M. Manouvrier, développant les conclusions de son rapport, dit que s'il s'agissait simplement de la description des criminels, il applaudirait de grand cœur aux intéressantes recherches de M. Lombroso et de ses disciples. Mais s'il s'agit d'*expliquer* les criminels par l'anatomie; alors il ne se contente pas de faire des réserves au sujet de la rigueur scientifique des résultats annoncés ; il considère les recherches elles-mêmes comme mal engagées et devant manquer leur but.

« Au lieu d'envisager des délits et des crimes d'après les indications des codes, et de diviser l'humanité en deux catégories : celle des individus arrêtés par la police et celle des non-arrêtés, il vaudrait mieux envisager les véritables défauts physiologiques chez tous ceux qui les présentent, envisager comparativement les qualités opposées à ces défauts et chercher les rapports qui peuvent exister entre cette matière vraiment physiologique et l'anatomie.

« Les résultats obtenus ainsi concerneraient à la fois

---

(1) Marro. *I caratteri dei delinquenti.* Torino, Bocca, 1887.

les criminels et les honnêtes gens. — C'est là, d'ailleurs, le but de l'anthropologie anatomique comparative.

« Ce que l'école de M. Lombroso est en train de faire, c'est de *criminaliser* tous les caractères anatomiques, de telle sorte que lorsque son œuvre sera un peu plus avancée encore, sa théorie actuelle se trouvera conduite à s'amender spontanément. Tout honnête homme, en effet, arrivera à être couvert de caractères anatomiques criminalisés, de sorte qu'il deviendra évident que si ces caractères ne sont pas avantageux, ils ne sont pas du moins bien dangereux. On se consolera d'être un « criminel-né » en songeant que l'on est honnête quand même...

« Cette foule de caractères énumérés par M. Lombroso fait songer à ces maladies incurables, à côté desquelles il y a toujours un arsenal de remèdes. Mieux vaut un remède unique, mais bon. Mieux vaudrait aussi un bon caractère vraiment criminel, que cette multitude d'anomalies, auxquelles conviendrait bien souvent le nom plus modeste de *particularités,* et sur la signification desquelles on ne sait, la plupart du temps, absolument rien.

« La quantité, en pareil cas, ne supplée pas à la qualité...

« M. Manouvrier rappelle les innombrables faits et les fameux succès de diagnostic dont se prévalaient les phrénologues, parmi lesquels se trouvaient aussi des savants émérites. Il rappelle les nombreux résultats qui existaient naguère et qui n'ont eu qu'une existence éphémère. Il fait spécialement l'histoire d'un caractère criminalisé, la capacité crânienne, et il se demande

combien il restera, dans quelques années de ces nombreux caractères criminels énumérés aujourd'hui, lorsque l'ivraie aura été séparée du bon grain.

« Mais tous les résultats annoncés fussent-ils irréprochables, on ne serait pas en droit de les rattacher au crime sans preuves directes en disant : *post hoc : ergo propter hoc*. Plus ce *hoc* s'étend, et moins cette façon de raisonner est légitime; comment n'y songe-t-on point!

« Ces prétendues relations de cause à effet entre les crimes et les caractères anatomiques, dont on ignore d'ailleurs la signification, pourraient être de pures coïncidences résultant de ce que les conditions mésologiques favorables au crime sévissent principalement dans les classes les plus exposées aux défauts de conformation.

« M. Tarde : — Je maintiens, comme je l'ai montré dans l'un de mes écrits, que la femme normale présente les caractères les plus accusés du type criminel esquissé par le savant aliéniste de Turin; je maintiens que, cependant, la femme est moins portée au crime que l'homme; le nombre des femmes est dix fois moindre dans les prisons que celui des hommes.

« Quant à la question de savoir s'il existe des caractères anatomiques propres à nous révéler le criminel, je crois pouvoir répondre : non, il n'en existe pas de nets, d'incontestables. Mais cela ne peut nous empêcher d'affirmer qu'il existe des prédispositions organiques et physiologiques au crime. Il en est un peu — pardon de la comparaison — de l'anthropologie criminelle comme de la graphologie. Aucun des caractères soi-disant découverts par les graphologues comme significatifs de

tel ou tel penchant de l'âme, n'a la portée qu'ils lui attribuent, et cependant chaque écriture a sa *physionomie,* qui trompe rarement un graphologue exercé. Or, la physionomie, soit d'une écriture, soit d'un visage, n'est qu'une résultante des traits. Aucun trait n'a une valeur absolue, mais leur ensemble peut avoir sa signification. — Du reste, je tiens pour la prépondérance des actions sociales qui poussent au crime.

« M. Brouardel, tout en rendant pleine justice aux travaux des savants italiens, regarde la recherche de l'anomalie criminelle comme illusoire. On doit admettre que les malformations du pavillon de l'oreille déjà signalées par Morel, la fossette occipitale et tous les caractères du même genre, ne sont pas une cause de criminalité en eux-mêmes, mais de simples indices d'un développement anormal, dont les conséquences peuvent être multiples. Ainsi, la soudure de la première vertèbre avec la base du crâne est la suite d'une inflammation articulaire qui peut entretenir un degré continuel *d'excitabilité*...

« De même, la perte chez les criminels des facultés de l'*ouïe,* du *goût*, de la *sensibilité,* etc., sont l'indice d'un trouble ayant vraisemblablement son origine dans une perturbation de la nutrition. Les criminels seraient troublés par une sorte d'intoxication. »

On le voit, les chefs de l'école sont loin d'être d'accord sur la question du type criminel.

De toute la discussion ne résulte guère que l'existence, chez le criminel, d'un ensemble de caractères mal définis, qui forment ce que l'on a toujours reconnu : la physionomie perverse de l'individu porté au crime.

Le type criminel est loin d'être aussi nettement défini que le croit M. Lombroso; bien moins encore les représentants de l'école anthropologique sont-ils en droit de conclure que le crime soit exclusivement l'effet d'anomalies organiques.

Mais si nous rejetons ce système, nous ne laissons point de reconnaître ce qu'il a de fondé : il y a des malheureux, des aliénés, des anormaux qui sont poussés au crime fatalement, irrésistiblement; il existe aussi des caractères criminels.

Ces caractères, on doit le reconnaître, les auteurs dont nous rejetons les systèmes, ont contribué à les faire mieux connaître, mais ils n'ont point été les premiers à en avoir l'idée. Cette idée est, au contraire, vieille comme le monde ; l'on a toujours admis qu'il existe des hommes poussés au crime par la nécessité d'un organisme défectueux; on a toujours admis que le vice laisse ses traces sur la physionomie du criminel.

Tout ce que l'on affirme de plus est une supposition gratuite, une assertion sans fondement.

Art. II. — La répression selon l'école anthropologique.

Ayant cherché à détruire la notion admise du crime, les auteurs de l'école anthropologique se trouvaient dans la nécessité d'échafauder une nouvelle théorie de la peine. Le crime n'impliquant pas, d'après eux, l'idée de la faute, ils ne pouvaient concevoir la peine comme une *punition;* force leur était de trouver un appui nouveau à la justice pénale : ils ont cru le trouver dans la défense sociale et dans l'idée évolutionniste de la sélection.

La société doit se conserver et se développer. Elle doit donc écarter les obstacles à son existence et à sa vie.

Parmi ces obstacles, l'un des plus importants sont les hommes incapables de s'adapter à la vie sociale. La société peut et doit les rejeter de son sein.

Nous ne connaissons personne qui ait exposé ces idées avec plus de lucidité, et d'une manière plus spécieuse, que le professeur Puglia, de l'Université de Messine (1).

M. Puglia n'admet en aucune manière la *peine*. Il demande même que ce mot soit abandonné, comme vide de sens dans la science du droit, telle qu'il la comprend (2).

Le droit pénal est purement répressif dans la signification la plus matérielle du mot.

---

(1) Puglia. *Prolegomeni allo studio del Diritto repressivo*. Parte I, cap. VI, p. 57.

(2) *Op. cit.*, p. 60, note.

« Sans discuter la question, dit-il, si la société est un organisme comme le corps de l'individu, il faut admettre que l'ordre social se trouve troublé plus ou moins gravement, lorsque quelqu'un ou plusieurs des membres de la société outrepasse la sphère d'activité qui lui est assignée par les lois; et le rétablissement de l'ordre est une nécessité de nature, tout comme la conservation individuelle. Il faut reconnaître aussi que la réaction de la société contre l'agissement individuel, cause de désordre, est un fait naturel, lui aussi, comme la réaction de l'individu contre tous les agents extérieurs qui tendent à troubler les fonctions organiques, à détruire son organisme. »

« Cela posé, il est facile de voir que la réaction sociale contre les actions individuelles perturbatrices, doit varier en qualité et intensité, selon la diverse qualité ou intensité de ces dernières. Il est en effet des actions individuelles lésives du droit, de nature si grave, qui troublent profondément l'ordre social, que la simple réparation du dommage produit, ou la pure réintégration du droit de l'offensé ou de celui qui a subi le dommage, ne peuvent suffire à rétablir l'ordre, à assurer la conscience des membres de la société de la garantie de leur droit, puisque la crainte de la répétition probable de ces actions dangereuses jette l'alarme dans les esprits. »

« On sent qu'en ces cas il est nécessaire d'user de remèdes juridiques graves, destinés à la double fin de protéger les associés, non seulement contre les attaques futures de l'auteur du dommage ou de l'offense, mais

encore des violations juridiques probables de ceux qui le pourraient imiter (1)..... »

« Les lois répressives sont donc des lois destinées à modérer les actions humaines qui tendent à dissoudre, ou tout au moins à troubler d'une façon quelque peu grave, l'ordre social (2). »

« On s'aperçoit également que les mesures de répression sont dirigées contre tous ceux qui, pour n'importe quelle cause et dans n'importe quelles conditions d'esprit, ont commis quelqu'action reconnue par les lois répressives comme délit, puisque par ces lois, le corps social n'entend atteindre d'autre fin que d'opposer une *réaction à l'action anti-juridique* des individus, ou, pour parler plus généralement et plus exactement, pour repousser ces dangers qui menacent l'ordre à cause de certaines actions humaines. Il s'agit d'une action et réaction entre l'individu et la société; elle a quelques caractères de ressemblance avec les actions et réactions continuelles qui, chaque jour, s'observent dans la nature; mais elles en diffèrent en tant que les forces qui entrent en collision ne sont pas des forces d'ordre physique, mais des forces physio-physiques (3). »

Le crime ou le délit ne sont donc autre chose que des actions opposées à l'ordre social; que ces actions soient l'œuvre de l'aliéné ou celles de l'homme sain d'esprit, c'est une circonstance qui ne fait rien à la nature délictueuse de l'action.

---

(1) *Op. cit.*, p. 57-58.
(2) *Op. cit.*, p. 59-60.
(3) *Op. cit.*, p. 60-61.

« Aussi n'y a-t-il point de distinction à établir entre les actions des aliénés ou des criminels-nés, et celles des autres hommes. Cette distinction conduit nécessairement à la destruction de certaines bases de la science du droit de répression, et en affaiblit les fondements (1). »

Le droit de répression résulte uniquement de la nécessité de sauvegarder l'ordre social établi par la société elle-même.

Cette sauvegarde s'obtiendra par l'intimidation exercée sur l'esprit et le sentiment, par la menace d'un mal futur et certain.

Voilà tout le droit de répression d'après Puglia, et d'après l'école dont il est un des représentants les plus autorisés.

***

Quiconque examine ce système, ne peut manquer de lui trouver un côté spécieux et séduisant.

Toutefois, pour peu qu'on l'examine de plus près, on ne tardera pas à découvrir que ce qui semble donner un cachet de vérité à cette théorie, provient d'une véritable équivoque.

M. Puglia parle d'un *ordre social* à sauvegarder. Mais quel est cet ordre social? Ce n'est pas un ordre nécessaire par lui-même. C'est celui que le corps social, c'est-à-dire l'ensemble des membres de la société aura établi. On ne peut trouver dans le système que nous

(1) *Op. cit.*, note p. 61.

examinons, aucune base ultérieure. La volonté seule des membres de la société, fait l'ordre social.

Que si l'on se demande pourquoi les individus sont *obligés* de le reconnaître, on ne peut en trouver de raison. C'est la volonté du grand nombre qui fait toute la force de l'ordre social, *sic volo, sic jubeo*. La force fait le droit.

Peut-on, dans ce système, trouver une raison de l'inviolabilité de l'ordre autre que la force?

Si l'individu menace cet ordre que la société a établi, elle le menace d'un mal futur et certain, voilà *tout*. C'est l'état de guerre entre la société et les individus. Quant à trouver une raison pour laquelle l'individu soit obligé de respecter la volonté sociale, on ne s'en met point en peine. La société veut : si l'on ne se conforme point à cette volonté, on subira une peine ; encore une fois, voilà tout !

Le crime ne rentre point dans l'ordre moral. Il est le fait matériel d'une action dangereuse pour la société, que cette action soit l'œuvre de l'homme en pleine possession de lui-même, ou l'œuvre d'un fou, d'un impulsif.

C'est là que se dessine ce qu'il y a d'inadmissible, de profondément immoral et avilissant dans cette théorie. La répression n'est pas une réparation, ce n'est pas une peine ; c'est le fouet levé sur la bête.

Le fondement de ce système se trouve dans la négation de la responsabilité. L'homme sans libre arbitre ne saurait être responsable de ses actes. La responsabilité est jetée par dessus bord sans hésitation. Il ne reste que la brutale intimidation.

Aussi cette théorie n'est-elle pas seulement la ruine de l'ancien droit pénal; mais encore la négation de la morale.

Les actions de l'homme sont sujettes à une loi morale, ou elles ne le sont pas.

Si l'on admet qu'elles le soient, il en résulte nécessairement que la vie sociale, aussi bien que la vie individuelle, doit respecter cette loi morale.

La violation de la morale dans la vie de la société exige réparation, ainsi que nous l'avons démontré. C'est la peine.

On ne peut nier la conséquence sans détruire la prémisse. Nier la peine, la punition, c'est se mettre dans la nécessité de nier aussi la morale, car l'une est la conséquence de l'autre.

Est-ce dire que, selon nous, la société n'ait sur ses membres d'autre pouvoir que celui qui résulte de la faute?

Nous avons exposé notre manière de voir à ce sujet.

La société a le droit de subsister, elle peut donc se protéger contre tous les dangers qui la menacent, qu'ils proviennent des abus du libre arbitre ou de toute autre cause.

Mais ce n'est pas là le droit pénal, c'est l'exercice du gouvernement, qui doit réaliser les meilleures conditions d'existence de la société.

A côté des dangers matériels qui peuvent se présenter, il y a le désordre moral.

La société peut et doit se prémunir contre ces dangers, elle peut et doit aussi veiller à la sauvegarde de la morale dans les relations de ses membres.

Du premier chef, elle a le pouvoir de parer aux maux d'ordre physique, qu'ils proviennent des agents purement matériels, ou de l'homme. Du second chef, elle a le droit d'infliger des peines aux délinquants.

CONCLUSION.

De nombreuses théories ont été émises dans le courant de ce siècle, pour fournir l'explication de la morale et du droit. Toutes ont leur côté vrai, mais une seule embrasse tous les points de vue, et en fournit la raison pleine et entière.

Elle nous montre toutes choses, en ce monde, produites par la toute-puissante volonté de l'Etre infini, qui seul existe par essence. L'homme aussi est sorti des mains de ce Créateur.

Dieu, dans son infinie sagesse, a créé chaque être en vue d'une fin qu'il doit réaliser. L'homme, doué d'intelligence et de volonté, est destiné à connaître la vérité, à aimer le bien, à trouver dans cette connaissance et cet amour, la pleine satisfaction de ses facultés et de sa nature, à jouir à jamais du bonheur qu'il trouvera dans ces parfaites opérations de ses puissances.

Cette fin, l'homme ne la choisit pas, elle lui est imposée par celui qui l'a fait capable de connaître le vrai, d'aimer le bien. Il doit se conformer à la volonté de celui dont il dépend tout entier. Cette soumission à la volonté de Dieu, dans la recherche de la fin, c'est la *morale*.

Cette fin, c'est son bien, son bien à lui ; une autre

créature ne peut se mettre en travers de sa route, l'empêcher d'atteindre son but. Il peut y tendre, choisir et employer les moyens d'y parvenir; ce pouvoir qui impose le respect, c'est le *droit*.

Tout être cependant n'est pas sujet de la morale et du droit. Celui-là seul le peut devenir, qui n'est pas conduit par une intelligence étrangère, qui se gouverne lui-même, par sa raison et sa volonté, par sa raison qui connait les actions qu'il peut accomplir, qui les voit conformes à la fin; par sa volonté qui choisit entre les actions possibles. Du choix conscient et libre résulte l'*imputabilité*.

Libre de se conformer à l'ordre qu'il connait, de tendre à sa fin ou de s'en éloigner, de respecter la fin de son semblable, ou de s'y opposer, l'homme est *responsable* des actes qu'il a librement élus. S'il s'est opposé à l'ordre, il sera soumis à la nécessité de réparer le désordre qu'il a provoqué. Dieu lui demandera compte de la violation de ses dispositions suprêmes; le sujet d'un droit méconnu lui demandera réparation; la société lui imposera une expiation du trouble de l'ordre social, elle prendra en main la cause du droit offensé.

Tout, ici, le droit et la morale, l'imputabilité, la responsabilité, tout se groupe dans une lumière parfaite, autour d'un centre unique : la *fin de l'homme voulue de Dieu, mais laissée à la libre appétition de l'homme*.

Tout se tient et s'enchaîne, Dieu et l'homme, le devoir et la liberté, la liberté et le droit, l'intelligence et la volonté, le crime et la peine, le droit et la réparation du droit violé, les passions et le libre arbitre, tout

est lié d'un lien indissoluble, tout est éclairé d'un seul faisceau d'une lumière éclatante.

N'est-ce pas un caractère manifeste de vérité? L'erreur peut-elle embrasser tant de choses diverses sans tomber jamais dans la contradiction?

Si même les bases sur lesquelles se fonde cette théorie n'étaient appuyées de solides arguments, cette doctrine ne devrait-elle pas, par son unité, sa force et sa clarté, s'imposer à l'esprit? Ces bases ont été démontrées, une à une, chacune a son appui solide en elle-même; mais placées dans l'édifice, elles se corroborent et se soutiennent l'une l'autre, elles deviennent absolument inébranlables.

*
* *

Si les autres théories présentent quelque vérité, cette vérité nous la retrouvons encore.

Si Kant a émis une grande pensée en proclamant que la morale ne peut se résoudre en un impératif hypothétique, l'absolu de la morale s'explique clairement par l'absolu du vouloir divin, tandis que Kant sent s'affaisser sous ses pieds le terrain mouvant de la raison pratique autonome.

Si Stuart Mill a senti la nécessité de reconnaître que la vertu n'est pas l'égoïsme, il ne saurait en donner l'explication dans l'hypothèse utilitariste. S'il a confessé que, pour arriver au bonheur, il faut désirer une chose qui en soit distincte, il contredit la base de son système. Ces vérités s'expliquent sans peine, pour qui trouve la base de la morale dans l'amour de l'ordre, du bien,

non dans l'utilité; pour qui voit dans cet amour la perfection, qui doit conduire l'homme au bonheur.

Spencer appuie la morale sur la conformité à la fin; il est dans le vrai; mais il ne trouve pour l'homme d'autre fin que la vie sur cette terre, il est forcé de se demander « si cette vie vaut bien la peine de vivre! » Nous reconnaissons à l'homme une fin plus haute, plus sublime. Il est un être intelligent et aimant; sa fin se trouve dans la parfaite connaissance du vrai, dans le parfait amour du bien.

Dans un autre ordre d'idées, la doctrine exposée dans ce travail comprend tout ce qu'il y a de fondé dans les théories anthropologiques. L'homme n'est pas un pur esprit, son intelligence a besoin du concours du corps, la volonté ne domine pas absolument la matière, qui a ses principes d'action propres. C'est l'explication de tout ce que la science a pu découvrir sur la folie, sur la correspondance du crime avec des anomalies anatomiques ou biologiques, sur l'hérédité, etc.

*
* *

Elle est toujours jeune et féconde, cette vieille théorie; elle explique adéquatement tous les éléments que l'on peut mettre en relation avec la morale, avec le droit; tandis que les théories, nées d'hier, ont déjà bien vieilli! Ce que, il y a dix ans, on opposait à l'ancienne doctrine comme le dernier mot de la science, ce qui devait porter le coup de grâce à la liberté, à la morale basée sur Dieu, tout cela sent déjà la vétusté; dix ans encore, ce

sera une vieillerie démodée. Lombroso est à son crépuscule, il sera bientôt un astre éteint !

Quoi d'étonnant? L'erreur doit se détruire elle-même. Se dégageant de plus en plus de la vérité, elle tombe, ne pouvant plus appuyer à celle-ci, à laquelle elle était attachée, comme le parasite à un tronc vigoureux.

Mais si l'erreur se démolit de ses propres mains, ce n'est pas toujours au profit de la vérité. C'est souvent, presque toujours, pour se transformer en une autre erreur, plus pernicieuse que la première.

La vérité doit trouver sa force en elle-même, mais pour triompher, elle a besoin de n'être pas tenue sous le boisseau.

Il faut que ceux qui, dans les anciennes mais toujours jeunes doctrines morales, voient la seule vérité sur ces matières, les exposent, les soutiennent et les défendent. Maintenant surtout qu'un champ nouveau, celui de l'anthropologie criminelle, s'ouvre aux recherches, il faut qu'on ne le laisse pas à l'exploitation exclusive des adversaires de ces doctrines.

S'ils écrivent, il faut écrire ; s'ils parlent, il faut parler.

La vérité est forte ; mais, encore une fois, elle ne peut triompher qu'en se faisant connaître.

Les partisans des théories nouvelles ne s'épargnent aucune peine. Il ne faut pas que nous nous endormions dans la quiétude que donne la persuasion d'être dans le vrai. Si nous nous tenons assurés de posséder la vérité, les intelligences sont entraînées chaque jour davantage vers ces théories erronées. C'est ce désastre qu'il faut éviter !

TABLE DES MATIÈRES.

